

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

एम्. एन्. रॉय विशेषांक

फेब्रु. मार्च ८७





अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

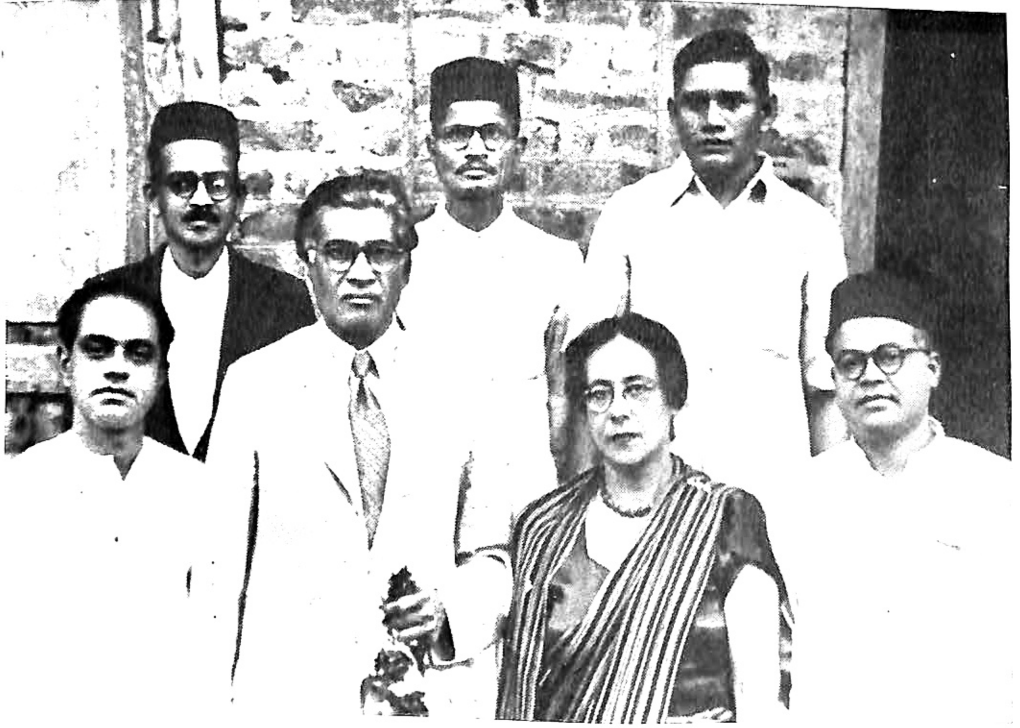


मानवेन्द्रनाथ रॉय व श्रीमती एलन रॉय

अनुक्रमणिका



तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, मानवेन्द्रनाथ रॉय आणि श्रीमती एलन रॉय (पुणे, १९३८)



मागील रांग– व्ही. आर. आपटे, द. प्र. भावे, भाई अ. के. भोसले

पुढील रांग – गोवर्धन पारीख, मानवेन्द्रनाथ रॉय, श्रीमती एलन रॉय, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

(सोलापूर, ८-१-१९४९)

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

मानवेन्द्रनाथ रॉय विशेषांक

वर्ष ४० । अंक ५–६ । फेब्रु.–मार्च १९८७

किमत २० रुपये   वार्षिक वर्गणी ४५ रुपये

आजीव सदस्य वर्गणी–

व्यक्ती : रु. ३००/–   संस्था : रु. ५००/–

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :

श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

मुखपृष्ठ :

सुभाष अवचट

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले.

अनुक्रमणिका





नवभारत

फेब्रु.-मार्च १९८७

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

■ **तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी** : प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे अध्यक्ष; प्रमुख संपादक, धर्मकोश आणि मराठी विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३. ■ **मे. पुं. रेगे** : संपादक, 'नवभारत' आणि 'न्यू क्वेस्ट'; वाई–४१२ ८०३. ■ **द्वा. भ. कर्णिक** : माजी संपादक, महाराष्ट्र टाइम्स; A ६८, आदर्शनगर, वरळी, मुंबई–४०० ०१८. ■ **गोविंद तळवलकर** : संपादक, महाराष्ट्र टाइम्स; निवास : राम महाल, जे. जे. टाटा रोड, मुंबई–४०० ०२०. ■ **इन्दुमती पारीख** : अध्यक्ष, इन्डियन रॅडिकल ह्यूमनिस्ट असोसिएशन; २७६ तेलंग रोड, गणेश भुवन, मुंबई–४०० ०१९. ■ **ग. वि. बोंडाळे** : रॉयवादी विचारवंत; निवास : ११३५ शिवाजीनगर, गोखले रोड, पुणे–४११ ०१६. ■ **ना. र. इनामदार** : लो. टिळक प्राध्यापक व प्रमुख, राज्यशास्त्र व लोकप्रशासन विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे–४११ ००७. ■ **रा. ग. जाधव** : मराठी समीक्षक, व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई-४१२८०३ **जी. आर. दळवी** : माजी संचालक, ॲडमिनिस्ट्रेटिव्ह स्टाफ कॉलेज, हैदराबाद; निवास : २० कलानगर, सातारा रोड, पुणे–४११ ०४३. ■ **वि. म. तारकुंडे** : अध्यक्ष, इन्डियन रेनासन्स इन्स्टिटयूट; निवास : B १७, महाराणी बाग, नवी दिल्ली–१०० ०६५.

संपादकीय

मानवेन्द्रनाथ रॉय यांच्या जन्मशताब्दीच्या दिवशी हा विशेषांक प्रकाशित करताना आम्हाला आनंद होत आहे.

स्वातंत्र्याच्या आंदोलनातून भारतीय नेत्यांची जी प्रभावळ उदयाला आली तिच्यात रॉय यांचे स्थान अनन्यसाधारण होते. भारतीय राष्ट्रवादामागची मध्यवर्ती प्रेरणा नेहमीच उन्नत आणि प्रगल्भ होती. राष्ट्रसभेने पुरस्कारिलेला राष्ट्रवाद मानवतावादी होता. आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृतीत विकसित झालेल्या बौद्धिक, नैतिक आणि सामाजिक मूल्यांना सन्मुख असा हा राष्ट्रवाद होता. किंबहुना राष्ट्रीय स्वायत्ततेच्या मागणीला ह्या मूल्यांचेच अधिष्ठान होते. व्यक्तीची प्रतिष्ठा आणि स्वातंत्र्य, सामाजिक समता आणि न्याय, चिकित्सक विचार ह्या आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृतीत प्रस्थापित झालेल्या मूल्यांच्या आधारे भारतीय समाजाची पुनर्रचना करण्याची प्रतिज्ञा ह्या राष्ट्रवादाचा अविभाज्य भाग होता.

पण ह्याबरोबरच भारतीय सांस्कृतिक परंपरेच्या वैशिष्टयांची जोपासना करण्याचे ध्येयही ह्या राष्ट्रवादाने स्वीकारले होते. भारतीय संस्कृती आणि आधुनिक पाश्चात्त्य संस्कृती यांचा समन्वय साधणे हे त्याचे अधिकृत साध्य होते.

ज्यांनी ह्या समन्वयाचा आग्रह धरला नाही असे राष्ट्रीय स्तरावरील एकमेव नेते रॉय हे होते. मध्यवर्ती जागतिक वैचारिक आणि सांस्कृतिक प्रवाहात भारताने सर्व कुशंका दूर सारून सामील झाले पाहिजे, मानवजातीने आपल्या खडतर ऐतिहासिक प्रवासात गोळा केलेले सांस्कृतिक धन हा इतरां-इतकाच आपलाही वारसा आहे असे मानले पाहिजे आणि तो आत्मसात करून इतरांच्या सोबतीने आणि सहकार्याने भविष्याचा मार्ग चोखाळला पाहिजे अशी त्यांची दृष्टी होती.

राजकीय स्वातंत्र्यासाठी दहशतवादाचा अवलंब करणाऱ्या भावनिर्भर राष्ट्रवादापासून प्रारंभ करून वैज्ञानिक मानवतावादापर्यंत रॉय यांनी केलेला वैचारिक प्रवास केवळ अद्‌भुत होता. पण हा केवळ एका व्यक्तीने केलेला प्रवास नव्हता. भारतीय जनतेच्या सांस्कृतिक प्रबोधनाच्या आणि पुनरुत्थानाच्या प्रक्रियेचे रॉय हे एक प्रतीक होत.

व्यक्तीची स्वायत्तता आणि प्रतिष्ठा, व्यक्तीचा विकास, स्वातंत्र्य आणि सहकार्य आणि वैज्ञानिक विचारपद्धतीचे प्रामाण्य ह्या मूल्यांवर आधारलेल्या समाजाची स्थापना करण्याचे ध्येय ज्यांनी स्वीकारले आहे त्यांना रॉय ह्यांच्या विचारांपासून अखंडपणे मार्गदर्शन लाभेल आणि म्हणून रॉय यांचे विचार कधीही इतिहासात जमा होणार नाहीत. ते सदैव ताजे, चैतन्याने भारलेले असेच राहतील.

ह्या विशेषांकाची योजना करताना श्रीमती इन्दुमती पारीख ह्यांनी केलेल्या साहाय्याचा कृतज्ञता-पूर्वक निर्देश करावा लागेल.

आमच्या विनंतीस मान देऊन ह्या विशेषांकासाठी ज्यांनी खास लेख लिहिले त्या लेखकांचे आम्ही ऋणी आहोत.

तसेच ज्यांनी जाहिराती देऊन ह्या विशेषांकाला बहुमोल साहाय्य केले त्यांचेही आम्ही आभारी आहोत.



अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

मानवेन्द्रनाथ रॉय यांची वैचारिक वाटचाल*

मे. पुं. रेगे

— शास्त्रीजी, रॉय जेव्हा १९३० च्या सुमाराला भारतात परतले तेव्हा ती एक तुलनेने अनोळखी, अप्रसिद्ध व्यक्ती होती. मग तुम्ही, वसंतराव कर्णिक आणि इतर तरुण कार्यकर्ते रॉय यांच्याकडे विशेषेकरून आकर्षित कसे झाला ? रॉय हे त्या वेळी मार्क्सवादी होते. तुम्हा मंडळींचा मार्क्सवादाकडे ओढा असल्यामुळे तुम्ही रॉय यांच्याभोवती गोळा झाला असे म्हणावें तर त्या वेळी भारतात अधिकृत कम्युनिस्ट पक्ष होता. रॉय यांच्यात तुम्हाला विशेष काय आढळले ?

—एम. एन. रॉय १९३० पूर्वी सशस्त्र क्रांतिकारक म्हणून भारतात खूप प्रसिद्ध होते. ते १९३१ मध्ये भारतात परतले व गुप्तपणे वावरायला लागले. त्या वेळी माझा आणि त्यांचा काही संबंध नव्हता आणि त्यांच्या अनुयायांचा व माझाही विशेष संबंध नव्हता. ३१ मध्ये जी कराची काँग्रेस झाली तेव्हापासून काँग्रेसच्या धोरणात आर्थिक कार्यक्रमांना विशेष महत्त्व येऊ लागले. समाजामध्ये जो आर्थिकदृष्टया दुबळा असलेला गरीब वर्ग आहे त्याच्या दृष्टीने स्वातंत्र्याचा लढा लढला पाहिजे असा विचार मांडणारा आणि त्याच्या अनुरोधाने आर्थिक कार्यक्रमाची आखणी करू पाहणारा महत्त्वाचा ठराव कराची काँग्रेसमध्ये झाला. आम्ही नंतर असे ऐकले की, ह्या ठरावामागे डॉ. महमूद म्हणून कोणी होते. हे डॉ. महमूद म्हणजे एम. एन. रॉय हे मला पुढे समजले. रॉय तेव्हा गुप्तपणे वावरत होते ह्याचे कारण असे की, तेव्हा त्यांच्याविरुद्ध वॉरंट होते. कानपूर कटाचा खटला २३ साली उभारला गेला. २४ साली त्याचा निकाल लागला. त्यात ब्रिटिश राज्य उलथून टाकण्यासाठी कट करण्याचा आरोप ज्यांच्याविरुद्ध शाबीत झाला आहे असा निर्णय देण्यात आला ते बहुतेक सर्व कम्युनिस्ट होते— डांगे, मिरजकर, रणदिवे, फिलिप स्प्रॅट, इ. या सर्व दोषी ठरविण्यात आलेल्या आरोपींमध्ये पहिला क्रमांक एम. एन. रॉय यांचा होता. तेव्हा ब्रिटिश राज्याविरुद्ध उठाव आणि बंड करण्यात पुढारी कोण ? तर एम. एन. रॉय. ही गोष्ट लोकांच्या मनावर एकदम ठसली.

दुसरी गोष्ट अशी की, सशस्त्र क्रांतिकारक गटाचे एक प्रमुख म्हणून एम. एन. रॉय यांच्याविषयीच्या कथा त्या वेळी प्रसृत होऊ लागल्या होत्या. विशेषतः भारतातील राजद्रोही प्रवृत्तींचा बंदोबस्त करण्यासाठी म्हणून रौलट ॲक्ट हा जो कडक कायदा करण्यात आला होता त्यापूर्वी अशा कायद्याची आवश्यकता दाखवून देणारा रौलट कमिटीचा रिपोर्ट प्रसिद्ध झाला होता. त्यांच्यात पहिल्या महायुद्धाच्या काळात भारतात सशस्त्र उठाव करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या अनेक व्यक्तींची आणि गटांची माहिती सविस्तर देण्यात आली होती. त्यात उदा., कोमाटोगा प्रकरणातील पंजाबी शिखांची माहिती दिली होती. बंगाली क्रांतिकारकांविषयीची माहिती होती. आणि त्यात एम. एन. रॉय यांनी परदेशात जाऊन भारतात सशस्त्र उठाव घडवून आणण्यासाठी कोणकोणते प्रयत्न केले, लक्षावधी रायफली आणि त्यांना लागणारा दारूगोळा भारतात पाठविण्याची कशी खटपट केली याची सविस्तर कथा वर्णन केली होती. आम्हाला त्यामुळे हे एक अत्यंत अद्‌भुतरमणीय व्यक्तिमत्त्व आहे असे वाटले.

* १९३० साली मानवेन्द्रनाथ रॉय भारताला परतले. भारताच्या राजकारणात पदार्पण केल्यावर त्यांना जे निष्ठावान अनुयायी लाभले आणि ज्यांनी रॉय यांना आयुष्यभर साथ दिली त्यांतील तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी हे एक ज्येष्ठ कार्यकर्ते होत. त्यांची मे. पुं. रेगे यांनी घेतलेली मुलाखत.




शिवाय भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना करण्यात, त्याला लागणारा निधी पुरविण्यात आणि पक्षाचे मार्गदर्शन करण्यात एम. एन. रॉय यांची भूमिका अध्वर्यूची होती. हे कार्य त्यांनी थर्ड इंटरनॅशनलतर्फे केले असे आम्हाला ऐकू येत होते. आता मी स्वतः काँग्रेसचा कार्यकर्ता होतो. काँग्रेसमध्ये अधिक भरभक्कम क्रांतिकारक गट संघटित व्हावा, काँग्रेसच्या कार्यकर्त्यांना अधिक क्रांतिकारक वळण लागावे म्हणून बाहेरून प्रयत्न करणाऱ्यांमध्ये रॉय होते. ते अर्थात त्या वेळी देशात परतू शकत नव्हते. पहिल्या महायुद्धाच्या काळी देश सोडल्यानंतर त्यांनी ज्या एकंदर खटपटी केल्या त्यांचे स्वरूपच असे होते की, ते देशात परतले असते तर त्यांच्यावर खटला भरण्यात आला असता आणि त्यांना दीर्घ कैद झाली असती. म्हणून ते देशाबाहेर राहूनच काँग्रेसचे नेतृत्व अधिक क्रांतिकारक बनावे म्हणून प्रयत्न करीत होते. काँग्रेसचे नेतृत्व गांधींकडे होते. असहकारितेची चळवळ सुरू होती. ही चळवळ अत्यंत महत्त्वाची आहे कारण तिच्यात जनतेचा उठाव आहे अशीच रॉय यांची धारणा होती. काँग्रेस हा केवळ राजकीय पक्ष नव्हे, काँग्रेस हे जनतेने स्वातंत्र्यासाठी चालविलेले आंदोलन आहे, देशात क्रांतिकारकांचे जे अनेक भिन्न गट होते त्यांच्या प्रयत्नांनी स्वातंत्र्य लाभणार नाही, त्यासाठी जनतेचा उठाव झाला पाहिजे हा रॉय यांचा दृष्टिकोण होता आणि तो ते स्पष्ट शब्दांत मांडीत असत. पहिल्या महायुद्धाच्या काळात निवडकं, सर्व प्रकारच्या स्वार्थत्यागाला तयार असलेले आणि धाडशी प्रवृत्तीचे क्रांतिकारक कार्यकर्ते संघटित करून त्यांच्याकरवी स्वातंत्र्यासाठी लढा देण्याचे प्रयत्न झाले होते. पण अशा प्रयत्नांनी फारसे काही साधणार नाही, सबंध जनता स्वातंत्र्यासाठी उठली पाहिजे आणि जनतेचा असा उठाव घडवून आणण्यासाठी काँग्रेस योग्य दिशेने प्रयत्न करीत आहे, इतरही अनेक गट असेच प्रयत्न करीत आहेत पण त्यांच्यात काँग्रेस प्रमुख आहे. म्हणून जनतेचे आंदोलन हेच काँग्रेसचे स्वरूप आहे, असे रॉय यांच्या विचारांमागचे सूत्र आहे असेही आमच्या कानी येत होते.

मी स्वतः काँग्रेसचा कार्यकर्ता होतो. पुढे जे कार्यकर्ते 'रॉयवादी' झाले त्यांच्यामधील कोणी कम्युनिस्ट पक्षात नव्हते. ते सर्व काँग्रेसच्या चळवळीतच होते. उदा., व. भ. आणि द्वा. भ. कर्णिक, तारकुंडे, इ. हे काँग्रेसमध्ये होते. पारीख तेव्हा विद्यार्थी होते. हे कोणी कम्युनिस्ट नव्हते. रॉय यांच्या पुढाकाराने जो भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष निर्माण झाला होता त्याचे धोरण काँग्रेसच्या राजकीय कार्यक्रमाला अधिक मूलगामी आणि क्रांतिकारक वळण द्यावे असे नव्हतेच. ह्या उद्दिष्टासाठी ते हिरिरीने प्रयत्न करीतच नव्हते. यामुळे आम्ही कम्युनिस्ट पक्षाकडे आकृष्ट होणे फारसे संभवनीय नव्हते. आम्ही काँग्रेसच्या, म्हणजे जनतेच्या प्रचंड आंदोलनात सामील होतो. असहकारितेची चळवळ, नंतरची ३० सालची सविनय कायदेभंगाची चळवळ, नंतर काही विश्रामानंतर ३२ साली परत सुरू झालेली तीच चळवळ, यांत आम्ही सहभागी होतो. ह्यामुळे आम्ही कम्युनिस्ट पक्षाकडे ओढलो जाणे कठीण होते. कम्युनिस्ट कार्यकर्तेही काँग्रेसकडे ओढले जात होते; पण कम्युनिस्ट पक्षाचा दृष्टिकोण ही जनतेची मोठी चळवळ आहे असा नसून ही भांडवलशाही नेतृत्वाची चळवळ आहे असा होता. रॉय आणि कम्युनिस्ट पक्ष यांच्या दृष्टिकोणांत हा मूलभूत भेद होता.

रॉय यांच्याकडे आकृष्ट होण्याची अनेक कारणे होती. त्यांच्या व्यक्तित्वाभोवती असलेल्या अद्भुतरम्यतेच्या वलयाचा मी मघाशी उल्लेख केला. पण आणखीही महत्त्वाची कारणे होती. रॉय हे इतर कोणत्याही भारतीय कम्युनिस्ट नेत्यापेक्षा युरोपीय कम्युनिस्ट नेत्यांसारखे होते. म्हणजे असे की रॉय हे समकालीन राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक घडामोडींविषयी सतत विचार करीत आणि त्यांची मीमांसा करणारे लेखन करीत. त्यांनी साम्राज्यशाहीची मीमांसा केली. जगातील भांडवलशाही (त्या काळी) कोणत्या अवस्थेला पोचली होती ह्याची मीमांसा त्यांनी केली. आणि काँग्रेसला नवीन वळण लागावे म्हणूनही ते सतत लेखन करीत. उदा., १९२३ साली जर्मनीमध्ये त्यानी 'व्हॅनगार्ड' म्हणून साप्ताहिक सुरू केले. त्यात भारतीय स्वातंत्र्याच्या आंदोलनाविषयी मीमांसा येत असे. तेव्हा हा उत्तम प्रकारचा विचारवंत आहे अशी त्यांची प्रतिमा निर्माण झाली होती. चळवळीत राहायचे, संघटना उभारायच्या, कार्यकर्त्यांना विचार द्यायचे, मार्क्सवादी दृष्टीने

अनुक्रमणिका

सामाजिक घटनांची मीमांसा करायला शिकवायचे अशी रॉय यांची पठडी होती. हे लिखाण आमच्या हातात पडत असे.

त्यांच्या लिहिण्यात आणि बोलण्यात एक प्रकारची स्वच्छता होती. तांत्रिक परिभाषेचे अवडंबर त्यांच्या साहित्यात नव्हते. पण वैचारिक स्पष्टता होती. एकामागून एक असे विचार सुसूत्रपणे मांडण्याची त्यांची शैली होती. ते वक्ते नव्हते. ज्याला प्रवाही वक्तृत्व म्हणतात ते त्यांच्याकडे नव्हते. अनेकांची लोकांवर छाप पडते ती त्यांच्या वक्तृत्वामुळे. तसे त्यांचे नव्हते. त्यांच्या बोलण्या-लिहिण्यात जी वैचारिक गुणवत्ता होती त्याची छाप मात्र माझ्यावर पडली. मी स्वतः ललित साहित्य फारसे वाचलेले नाही. मी निवडक संस्कृत ललित साहित्य काय ते वाचलेले आहे आणि ह्या साहित्याचे गुण म्हणजे वाक्यांची पक्की बांधणी, मुद्देसूदपणा आणि विचारातली विवेचकता म्हणजे युक्तिवाद हे होत. आणि हे गुण मला रॉय यांच्यात दिसले. माझे शिक्षण परंपरागत पद्धतीने झालेले आहे आणि माझे मुख्य अध्ययन दर्शनांचे आहे. तेव्हा युक्तिवाद चांगला असला, की माझ्यावर छाप पडत असे. रॉय यांच्या विचारात असा युक्तिवाद होता आणि भारताचा जो राजकीय इतिहास घडत होता त्याच्याविषयीची आपली मीमांसा ते व्यवस्थितपणे मांडीत. त्यांच्या लेखनाशी माझा संबंध १९३३ पासून जुळून आला.

रॉय यांच्यावर १९३१ मध्ये खटला होऊन त्यांना ६ वर्षांच्या तुरुंगवासाची शिक्षा झाली. प्रथम ती १२ वर्षांची होती पण पुढे ती कमी करण्यात येऊन ६ वर्षांची झाली. काटजू त्यांचे वकील होते आणि पंडित जवाहरलाल नेहरूही त्यांच्या खटल्याच्या कामात लक्ष घालीत होते. म्हणजे काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनीही त्यांना महत्त्व दिले होते. ह्या सगळ्या गोष्टींमुळे माझे लक्ष त्यांच्याकडे वेधले गेले होते. १९३६ साली मला कळले, की तुरुंगात त्यांचे नवीन चिंतन चालू होते. आधुनिक विज्ञानामध्ये, विशेषतः भौतिकीमध्ये जे बदल झाले होते त्यांची ते समीक्षा करीत होते. आइन्स्टाइनच्या उपपत्तीचा ते परामर्ष घेत होते आणि ह्या विषयावर त्यांनी बरेच लिहिले आहे. (ती बाडे पुढे आम्हाला पाहायला मिळाली!) तेव्हा बौद्धिक दृष्टीने जीवनाकडे पाहणारा, मूलगामी दृष्टिकोण असलेला, मार्क्सवादी समीक्षापद्धतीने इतिहासाचे आणि सामाजिक परिस्थितीचे समालोचन करणारा, प्रत्यक्ष क्षेत्रात काम करणारा –अक्टिव्हिस्ट आणि विचार करणारा असे त्यांचे जे संपन्न व्यक्तिमत्त्व होते ते मला पटत गेले. १९३६ च्या शेवटी ते तुरुंगातून सुटून आले. काँग्रेसबद्दल फार मोठी आशा घेऊन ते बाहेर आले. फैझपूर काँग्रेसला ते हजर राहिले. सगळ्या वृत्तपत्रांनी त्यांच्याकडे लोकांचे लक्ष वेधले.

एका गोष्टीचा उल्लेख केला पाहिजे. म. गांधींचे आणि त्यांचे काही जुळले नाही. फैझपूरला गांधींची आणि त्यांची भेट झाली. गांधींनी त्यांना विचारले, "प्रार्थनेला येणार का?" त्यांनी उत्तर दिले, "मी प्रार्थनेला येऊ शकत नाही. कारण माझी तशी श्रद्धा नाही." पण त्या वेळचे काँग्रेसचे जे इतर नेते होते ते प्रार्थनेला हजर राहात. रॉय हजर नसत. ही गोष्ट गांधीजींच्या लक्षात आली. हा आपल्यातला नव्हे अशी खूणगाठ त्यांनी बांधली असणार. तिकडे मोठमोठ्या क्षेत्रांत काम करणारा, प्रत्यक्ष लेनिनसोबत बरोबरीने काम करणारा हा माणूस, माझ्या राजकारणात, जेथे माझे नेतृत्व आहे त्या राजकारणात त्याचे जमू शकत नाही ही त्यांच्या मनाची खात्री झाली असणार. कम्युनिस्टसुद्धा त्यांच्याजवळ जात. पण रॉय जात नसत. गांधीजींनी त्यांना बाजूला करायचे ठरविले हे आमच्या लक्षात आले. पुढे रॉय यांनी गांधींना एक पत्र पाठवले. 'मला एक वृत्तपत्र काढायचे आहे, तुम्ही मला काही मदत देऊ शकाल का?' अशा आशयाचे ते होते. गांधींनी उत्तर दिले की, 'तुम्ही मौन धारण करूनच देशाला मदत करू शकाल!'

फैझपूर काँग्रेसच्या वेळी वल्लभभाईंनी १९३७ च्या ज्या निवडणुका व्हायच्या होत्या त्यासाठी करायच्या प्रचारात तुम्ही भाग घ्या अशी रॉय यांना विनंती केली. रॉय ह्यांनी ती मान्य केली. ह्या कामासाठी ते देशभर फिरले. पण त्या वेळी एक गोष्ट लोकांना दिसून आली. रॉय यांची राहणी, चालचलणूक पाश्चात्त्य होती. कार्यकर्त्यांचा जो गट ते सोबत घेऊन फिरत त्यात स्त्रियाही असत. आपल्या परंपरागत पद्धतीमध्ये ही गोष्ट बसत नसे. मणिबेन कारा ह्या प्रवासात त्यांच्याबरोबर असत.

अनुक्रमणिका

कित्येकांना वाटले, की ह्या त्यांच्या पत्नीच असणार. ते मद्यही घेत असत. ही त्यांची जीवनपद्धती लोकांना काहीशी खटकली. काँग्रेसचा वेगवेगळ्या पातळीवरच्या नेत्यांचा जो वर्ग होता आणि त्यांचे जे क्रियाशील अनुयायी होते त्यांचा आणि रॉय यांचा सांधा नीट जुळला नाही.

–– तुमची त्यांची वैयक्तिक गाठ कशी पडली ?

–– ते तुरुंगातून सुटल्यावर जेव्हा पुण्याला आले तेव्हा डॉ. कर्णिकांच्या घरी त्यांची माझी प्रथम गाठ पडली. मी त्यांना म्हटले, "काँग्रेसच्या चळवळीविषयीची तुमची मीमांसा मला पटली आहे. विशेषतः सामान्य जनतेचे आर्थिक आणि सांस्कृतिक प्रश्न सुटले पाहिजेत हा जो तुमचा विचार आहे तो मला मान्य आहे. मार्क्सवादी दृष्टी उपयुक्त आहे यात शंका नाही. पण असे पाहा. वेद आम्ही श्रद्धेने पत्करले होते. आता आम्ही वेदांकडे विवेकबुद्धीने पाहतो. दिव्य आणि ईश्वरप्रणीत असे काही आहे असे आम्ही मानीत नाही. तरीही वेदाविषयी आम्ही आदर बाळगतो. तसाच मार्क्सवादाविषयी तुमचा जो आदर आहे तो मी मान्य करतो. मार्क्स हा एक जंगी विचारवंत आहे. जगाच्या राजकारणावरही मार्क्सचा प्रचंड प्रभाव आहे, विशेषतः रशियन राज्यक्रांतीनंतर. पण सबंध मार्क्स जसाचा तसा पत्करायचा हे काही आम्हाला पचण्यासारखे नाही." रॉय म्हणाले, "असे करायची काहीच आवश्यकता नाही. I am also a non-conformist Marxist. मीसुद्धा विवेकपूर्ण रीतीने मार्क्सचा वापर केला पाहिजे असे मानतो. परंतु आज विचार करण्यासाठी जे सर्वोत्कृष्ट साधन आहे ते म्हणजे मार्क्सवाद. मानवी इतिहासाचे रहस्य चांगल्या रीतीने स्वतःमध्ये साठविलेला आणि मानवी जीवनाविषयी सर्वांत प्रगत असा दृष्टिकोण बाळगणारा असा हा विचार आहे. आतापर्यंतच्या मानवी विचाराचे सर्वोत्कृष्ट फलित म्हणजे मार्क्सवाद. पण हा विचारही विवेकबुद्धीने तपासत गेले पाहिजे हे मला मान्य आहे." मी म्हटले, "मीही पूर्ण मार्क्सवादी नाही. पण मार्क्सवादी मीमांसा जिथे जिथे पटेल तिथे तिथे स्वीकारणारा आणि ह्या दृष्टीने मार्क्सवादाकडे पाहणारा आहे." अशी आमची पहिली चर्चा झाली.

पुढे रॉय यांचे वसंतव्याख्यानमालेत भाषण झाले प्रा. वा. गो. काळे अध्यक्षस्थानी होते. रॉय इंग्रजीतून बोलले. मी मराठीत उपभाषण केले. मी असे सांगितले की, डायलेक्टिक्सच्या दृष्टीने आपण जगाकडे पाहिले पाहिजे आणि ही दृष्टी भारतीय परंपरेला पूर्णपणे परकी आहे असे नाही. जैनांचा जो अनेकान्तवाद आहे तो डायलेक्टिक्सचाच विचार आहे. मी अर्थात दहाएक मिनिटेच बोललो. माझा त्या वेळचा वेष म्हणजे धोतर, उपरणे, शेंडी असाच होता. शेंडीवाला मार्क्सवादी म्हणून मी बोललो. हा ३७ सालचा प्रसंग आहे.

ह्यानंतर मी गांधींपासून दूर गेलो अशी वार्ता गांधींकडे गेली. आणि गांधींना ते आवडले नाही हेही मला कळले. पण त्यानंतर गांधींची व माझी गाठही पडली नाही.

–– आता माझा एक प्रश्न आहे. रॉय यांच्या प्रभावामुळे 'रॉयवाद्यां'चा असा एक गट तयार झाला. 'गट' हा शब्द मी चांगल्या अर्थाने वापरतो आहे. आता प्रश्न असा आहे ...

–– हा जो गट तयार झाला तो काँग्रेसमध्येच तयार झाला. 'लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेसमेन' असे नाव त्याने धारण केले.

–– मग हा मार्क्सवादी रॅडिकल गट आणि कम्युनिस्ट पक्ष यांचे संबंध काय होते ? काँग्रेसने जे आंदोलन चालविले होते त्याविषयीचे कम्युनिस्ट पक्षाचे मूल्यमापन काय होते ?

–– हे मूल्यमापन काहीसे संदिग्ध, धरसोडीचे होते. रॉय यांचे म्हणणे असे होते, की आपण काँग्रेसमध्येच पूर्णवेळ काम करीत राहिले पाहिजे, काँग्रेसच्या कार्यक्रमाला अधिक मूलगामी आशय दिला पाहिजे. म्हणजे ज्याच्या योगे जनता उठाव करायला तयार होईल असा कार्यक्रम काँग्रेस स्वीकारील यासाठी प्रयत्न करीत राहिले पाहिजे आणि याला साजेसा बदल काँग्रेसच्या नेतृत्वात घडवून आणला पाहिजे. काँग्रेसला असा शंभर टक्के पाठिंबा देण्याचे कम्युनिस्ट पक्षाचे धोरण नव्हते. त्यांचा स्वतःचा पक्ष होताच आणि तो त्यांना वाढवायचा होता. आपला वेगळा पक्ष राखून काँग्रेसला मदत करणे शक्यच

नव्हते. हा विरोध त्यांच्या भूमिकेत होताच. आम्ही जे रॉयमागून गेलो त्यांच्यापुढे असा पेच नव्हता. म्हणून भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष जनतेपासून आतापर्यंत जो दूर गेलेला आहे त्याची बीजे त्यांच्या ह्या धोरणात आढळतात. अलीकडच्या काळात अर्थात बंगाल आणि केरळ ह्या प्रदेशांत ही परिस्थिती बदलली आहे. पण हा अलीकडचा अपवाद आहे. पूर्वी तेथेही हीच परिस्थिती होती.

--प्रश्न असा आहे की, त्या वेळी रॉय मार्क्सवादी होते, पोथीनिष्ठ मार्क्सवादी नव्हते; पण त्यांची विचारसरणी, दृष्टिकोण मार्क्सवादी होता. आता मार्क्सवादाच्या दृष्टीने कोणत्याही ऐतिहासिक परिस्थितीत एक क्रांतिकारक वर्ग असतो. हा वर्ग क्रांती घडवून आणतो. रॉय यांचे भारतीय परिस्थितीच्या संदर्भात काय विश्लेषण होते ? भारतात कोणता वर्ग क्रांतिकारक होता ? कामगार वर्ग की शेतकरी वर्ग ? की आणखी कोणता वर्ग ? आणि हा वर्ग किंवा हे वर्ग बऱ्याच प्रमाणात काँग्रेसशी एकरूप झाले आहेत, काँग्रेस त्यांचे प्रतिनिधित्व करीत आहे असे त्यांचे विश्लेषण होते का ?

-- काँग्रेसच्या पाठीमागे जनता आहे पण तिला राजकीय शिक्षण देऊन जागृत केले पाहिजे हे त्यांच्या धोरणाचे सूत्र होते. ही जनता म्हणजे शेतकरी-कामकरी वर्ग आणि मध्यमवर्ग. जनतेचे हे थर क्रांतिकारक आहेत म्हणजे क्रांतिकारक बनण्याची क्षमता त्यांच्यात आहे असे त्यांचे निदान होते. इथला बुर्ज्वाजी (भांडवलदारवर्ग) आणि साम्राज्यशाही यांचे सूत जुळत चालले आहे असा दृष्टिकोण ते मांडीत होते. म्हणजे भारतीय भांडवलदारवर्गाची क्रांतिकारकता संपुष्टात येत चालली होती. ह्याबद्दल थर्ड इंटरनॅशनलमध्ये त्यांच्यावर टीका झाली होती. भारतीय भांडवलदारवर्ग आणि साम्राज्यशाही यांचे संगनमत घडून येत चालले आहे हा रॉय ह्यांचा निष्कर्ष थर्ड इंटरनॅशनलच्या नेत्यांना अमान्य होता. थर्ड इंटरनॅशनलमध्ये रॉय ह्यांना महत्त्वाचे स्थान होते पण ह्या मतभेदामुळे ते थर्ड इंटरनॅशनलमधून बाजूला गेले.

रॉय यांचे वैशिष्ट्य असे की, शेतकरी-कामगार-वर्गाप्रमाणे मध्यमवर्ग, म्हणजे सामान्य मध्यमवर्ग किंवा मध्यम-मध्यमवर्ग, पेटी बुर्ज्वा हाही एक सुप्तपणे क्रांतिकारक असलेला वर्ग आहे आणि म्हणून त्याचे राजकीय शिक्षण करून त्याची क्रांतिकारकता जागृत केली पाहिजे अशी त्यांची भूमिका होती. कार्ल मार्क्सच्या सिद्धांताप्रमाणे मध्यम-मध्यमवर्ग काही क्रांतिकारक नव्हे. पण रॉय ह्यांनी त्याला क्रांतिकारकवर्ग हे स्थान दिले. जगातील कम्युनिस्ट पक्ष आणि भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष यांची विचारसरणी आणि रॉय ह्यांची विचारसरणी यांच्यात हा महत्त्वाचा भेद होता. दोघेही मार्क्सवादी. परंतु मध्यमवर्गाच्या क्रांतिकारक क्षमतेविषयीचे त्यांचे विश्लेषण वेगळे होते.

मध्यमवर्ग जगात सर्वत्र वाढलेला आहे. ज्यांना भांडवलशाही देश म्हणून ओळखण्यात येते त्यांच्यातही तो वाढलेला आहे. तो काही संकोच पावत जाईल अशी लक्षणे नाहीत. मार्क्सवादामध्ये अधिक खोलात शिरून त्याच्यात त्यांनी ही भर घातली असे म्हणावे लागेल. ही भर म्हणजे मध्यमवर्ग क्रांतिकारक भूमिका बठवू शकतो हा सिद्धांत. रॉय यांच्या दृष्टीने क्रांतीचे नेतृत्व मध्यमवर्गाकडे असते. कामगारवर्ग क्रांतीचे नेतृत्व करतो हा मार्क्सवादी सिद्धांत खरा, पण वस्तुत: हे नेतृत्व मध्यमवर्गाचे असते असे रॉय यांचे म्हणणे होते. म्हणून वसाहतीमध्ये, जित देशांमध्ये जी क्रांती व्हायची होती तिच्यात मध्यमवर्गाचे स्थान अपरिहार्य आहे असा रॉय यांचा दृष्टिकोण होता.

आणखी एक मुद्दा– 'वैज्ञानिक समाजवाद'– सायन्टिफिक सोशॅलिझम ही शब्दावली एंगेल्सपासून आली. रॉय यांनी 'वैज्ञानिक राजकारण'– सायन्टिफिक पॉलिटिक्स– ही शब्दावली प्रचारात आणली. म्हणजे वैज्ञानिक दृष्टीने राजकारण आचरणात आणणे. ह्याची सर्वच देशांत, पण विशेषत: साम्राज्यशाहीच्या अंकित असलेल्या देशांत, फार गरज आहे असे त्यांचे म्हणणे होते. ह्या वैज्ञानिक राजकारणाच्या संकल्पनेला फार मोठा धक्का इटली व जर्मनी यांच्यामध्ये हुकूमशाही राजवटींचा उदय होऊन विचारस्वातंत्र्य, माणसांचे मूलभूत हक्क यांची गळचेपी होऊ लागली त्याने बसला. म्हणजे फॅसिस्ट आणि नात्सी राजवटींकडून बसला. ह्या घटनेमुळे ते फार अस्वस्थ झाले. फॅसिझमवर त्यांनी

निबंध लिहिला आहे. त्यांची अस्वस्थता त्यांच्या सहवासात आलेल्या सर्वांना जाणवत होती. तिचा आविष्कार, वैचारिक चिंतन आणि विश्लेषण यांच्या द्वारा झाला. त्यांच्यासमोर जी ऐतिहासिक परिवर्तने वेगाने होत होती त्यांच्याविषयी ते नेहमी चिंतन करीत आणि ते त्यांच्या लिखाणातून प्रकट होई. फॅसिझमवरील त्यांचा निबंध हे ह्या प्रवृत्तीचे उदाहरण आहे.

भारताच्या संदर्भात ते इस्लामचा विचार करू लागले. गांधीजी हिंदू-मुसलमान ऐक्याला अतिशय महत्त्व देत होते आणि स्वातंत्र्याचे आंदोलन बळकट करण्यासाठी हिंदू–मुसलमान ऐक्य आवश्यक आहे हे उघड होते. इस्लामचा धर्म आणि संस्कृती ही माणसाच्या धार्मिक आणि सांस्कृतिक विकासातील एक महत्त्वाची पायरी आहे असा रॉय यांचा दृष्टिकोण होता. शिवाय आजच्या नव्या जगात पुढे जाण्याची ताकद इस्लाममध्ये आहे, असाही विचार त्यांनी मांडला.

—— त्या वेळचा रॉय ह्यांचा दृष्टिकोण जर असा मांडला तर ते बरोबर ठरेल का पाहा. ज्याला तुम्ही मध्यम-मध्यमवर्ग म्हटले आहे त्या वर्गाचेच प्रतिनिधित्व त्या वेळची काँग्रेस करीत होती. पण साम्राज्यशाहीच्या अंकित असलेल्या वासाहतिक देशात जो क्रांतिकारक वर्ग असतो तो मध्यम-मध्यमवर्गाप्रमाणे शेतकरीवर्ग व कामगारवर्ग यांचाही बनलेला असतो; ह्या वर्गांची मिळून समाजातील क्रांतिकारक शक्ती बनलेली असते. तेव्हा काँग्रेसचा वर्गीय पाया अधिक विस्तृत करून शेतकरीवर्ग व कामगारवर्ग हेही त्यात प्रविष्ट होतील असे पाहिले पाहिजे. काँग्रेसचे नेतृत्व जर मध्यम-मध्यमवर्गापुरते मर्यादित राहील तर त्याच्या क्रांतिकारक स्वरूपालाही मर्यादा पडेल. तेव्हा काँग्रेसची क्रांतिकारी प्रेरणा अधिक प्रखर करण्यासाठी शेतकरी आणि कामगार वर्गांनाही तिच्यात ओढून घेतले पाहिजे.

—— हे वर्णन बरोबर आहे. आणि हे साधण्यासाठी शेतकरी आणि कामगार यांच्या प्रश्नांना अधिक महत्त्व दिले पाहिजे. उदा., ‘ कसेल त्याची जमीन ’ ही रॉय यांची एक घोषणा होती. तिच्याने जमिनीवर कष्ट करणारा जो वर्ग आहे त्याला त्यांनी काँग्रेसमध्ये येण्याचे आवाहन केले. जी क्रांती भारतात किंवा इतर वासाहतिक देशांत व्हायची होती, ती मध्यमवर्गाच्या नेतृत्वाखाली होणारी क्रांती असली तरी राष्ट्रीय क्रांती होती. ‘ ए बुर्ज्वा रेव्होल्यूशन विदाऊट बुर्ज्वाजी ’ ही रॉय यांची शब्दावली होती. बुर्ज्वाजीचे साम्राज्यशाहीशी सूत जमलेले होते, पण शेतावर काम करणारा मोठा वर्ग होता. त्यात शेतमजूर होते. जमिनीच्या लहान तुकड्यांचे मालकही होते. हे स्वतःच्या जमिनीवर कष्ट करणारे शेतकरी होते. जमीनदारांप्रमाणे इतरांच्या कष्टावर जगणारे नव्हते. ह्या वर्गात जमिनीचे योग्य वाटप झाले पाहिजे हा रॉय यांच्या कार्यक्रमाचा महत्त्वाचा भाग होता. तसेच कामगारांचे आर्थिक प्रश्न सुटले पाहिजेत. त्यांना योग्य वेतन, राहायला घरे, म्हातारपणचे पेन्शन मिळाले पाहिजे, इ.

—— अर्थात ही जी नेतृत्वाशिवायची बुर्ज्वा क्रांती भारतात होणार होती तो क्रांतीचा एक टप्पा असणार आणि त्याच्या आधारावर साम्यवादी क्रांती घडून येणार असाच रॉय यांचा दृष्टिकोण असणार.

—— होय. ‘ अवर टास्क इन इन्डिया ’ – ‘ भारतात आपल्यापुढे असलेले काम ’ – हे त्यांचे जप्त झालेले पुस्तक होते. पण ते आमच्या वाचनात होते. त्यात त्यांनी हा सगळा दृष्टिकोण मांडला होता. (आम्ही ते १९३६ साली गुप्तपणे छापूनही घेतले होते.) मला सिमल्याला काही बंगाली मार्क्सवादी–कम्युनिस्ट मार्क्सवादी भेटले होते. मी त्यांना असे सांगितले, की माओ जे म्हणत आहेत ते माओपूर्वी रॉय यांनी म्हणून ठेवलेले आहे. शेतकरीवर्ग हा क्रांतिकारकवर्ग आहे असे मानून माओ यांनी आपला विचार सांगितला. ते शेतकऱ्यांचेच नेते होते, स्वतः शेतकरी कुटुंबातले होते.

—— आता माझा प्रश्न जरा वेगळा आहे. भारतीय परिस्थिती आणि तिच्यात असलेल्या सुप्त, अर्धजागृत, जागृत अशा क्रांतिकारक प्रेरणा यांच्याविषयीचे रॉय यांचे विश्लेषण भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाच्या विश्लेषणाहून वेगळे होते, हे तर आहेच. भारतीय कम्युनिस्ट पक्ष थर्ड इंटरनॅशनलच्या त्या त्या वेळच्या सिद्धान्तांना, थीसिसना अनुसरून आपले धोरण

आखीत असणार. रॉय यांचे विश्लेषण भारतीय परिस्थितीला अधिक जुळणारे होते असे कुणीही तटस्थ निरीक्षक म्हणेल असे मला वाटते. पण माझा प्रश्न असा आहे. १९३६ साली मॉस्को खटले होऊन गेले होते. स्टालिनची अत्यंत क्रूर, विकृत अशी जी दडपशाही सोव्हिएट रशियात निर्माण झाली होती, तिचे स्वरूप स्पष्ट झाले होते. म्हणजे ज्यांना पाहण्याची इच्छा होती त्यांना हे स्वरूप दिसणे शक्य झाले होते. सोव्हिएट रशियात मार्क्सवादी क्रांती झाली आणि लेनिनसारख्या मार्क्सवादाच्या अधिकारी जाणकाराने घडवून आणलेली ती क्रांती होती. ही क्रांती जर असे विकृत स्वरूप धारण करू शकते तर मार्क्सवादाच्या मूळ सिद्धान्तांत आणि त्यांच्यावर आधारलेली मार्क्सवाद्यांची कार्यपद्धती यांच्यातच काही मूलभूत दोष असावा असे रॉय यांना वाटले नाही का ?

--- त्यांना हे जाणवत असावे. कारण रॉय यांना जो धक्का बसला तो फॅसिझम-नात्सीझमच्या उदयाने. सुधारलेल्या देशांत, जेथे लोकशाही शंभर-दीडशे वर्षे नांदली अशा देशांत लोकशाहीविरोधी हुकूमशाही राजवटी स्थापन झाल्या, मूलभूत मानवी मूल्यांना बाजूला फेकून देण्यात आले तेव्हा त्यांना खरा धक्का बसला. स्टालिन आपल्या सहकाऱ्यांचे जे शिरकाण करीत होता ते रशियात एकमुखी कार्यक्रमाच्या अमलबजावणीकरता असे त्यांना वाटत होते. पण त्याबरोबरच वरिष्ठ वर्गाचे आधिपत्य टिकून राहावे म्हणून जी हुकूमशाही इटलीत स्थापन झाली किंवा वंशश्रेष्ठतेच्या कल्पनेवर आधारलेली जी नात्सी हुकूमशाही जर्मनीत स्थापन झाली त्यांचा प्रतिकार करणारी शक्ती रशियातच आहे अशी त्यांची श्रद्धा होती. आणि ती श्रद्धा त्यांनी दीर्घकाळ जपली होती. मुसोलिनीने फॅसिस्ट राजवटीमागची उपपत्ती मांडली होती. रॉय यांनी फॅसिझमची जी मीमांसा केली ती अशी होती की, अवनतीला लागलेल्या भांडवलशाहीची प्रतिगामी प्रक्रिया म्हणजे फॅसिझम. जोपर्यंत भांडवलशाही प्रगतिपथावर असते तोपर्यंत भांडवलदारवर्ग सर्व समाजाचा विचार करीत असतो आणि संसदीय लोकशाही अस्तित्वात येते, वाढते, पोसली जाते. पण संसदीय लोकशाही भांडवलदारवर्गाला परवडत नाही अशी परिस्थिती जेव्हा निर्माण होते, म्हणजे भांडवलशाहीला जेव्हा उतरती कळा लागते तेव्हा संसदीय लोकशाही हुकूमशाहीचे रूप धारण करते अशी ही मीमांसा होती. तेव्हा ह्या हुकूमशाहीला जो विरोध होईल तो भांडवलशाही देशांकडून होणार नाही, तो रशियाकडूनच होईल अशी त्यांची पक्की श्रद्धा होती. तिला जेव्हा हिटलर पोलंडविरुद्ध आक्रमणाची योजना आखत असताना स्टालिनने हिटलरशी अनाक्रमणाचा करार केला तेव्हा मोठा धक्का बसला. ह्या कराराने रॉय हे अत्यंत अस्वस्थ झाले. हिटलर युरोपमध्ये वेगाने विजय मिळवीत होता. रॉय ह्यांना धक्क्यामागून धक्के बसत होते. आम्हीही सर्व त्यांच्या ह्या भावनांशी एकरूप झालो होतो. हिटलरच्या विजयाचे परिणाम काय होतील हे आम्हाला दिसत होते. आमचीही मनःस्थिती प्रक्षुब्ध होती. त्यांनी ह्या सुमाराला मला असे विचारले- मी वेदान्ती आहे अशी त्यांची समजूत होती. म्हणून त्यांनी मला हे विचारले असेल; मी वेदान्त बोलत नसे तरी त्यांची तशी समजूत असावी.- 'No response from the Cosmic Consciousness, Shastriji ?' म्हणजे 'ती जी सर्वातीत चैतन्यशक्ती आहे तिची काही प्रतिक्रिया ह्या घटनांना दिसत नाही ?' ह्यात गर्भित आशय असा होता की, मूलभूत मानवी हक्कांवर आधारलेली लोकशाही हे माणसाला त्याच्या इतिहासातून लाभलेले एक मोठे श्रेय आहे आणि ही लोकशाहीच आज उखडली जात आहे. इतिहासाला काही पलीकडचे असे उद्दिष्ट असते हे मार्क्सवादामध्ये गर्भित आहे. ते अर्थात भौतिकवादाशी विसंगत आहे पण तो मार्क्सवादाला हेगेलपासून लाभलेला वारसा आहे. इतिहास हा सतत प्रगती आणि विकास यांच्या दिशेनेच चालला आहे ही जी मार्क्सवादाची श्रद्धा आहे ती हेगेलिअन तत्त्वज्ञानातून आली आहे. ती गृहीत धरून रॉय यांनी आपला प्रश्न मला विचारला.

-- तुम्ही म्हणायचे की ही सर्व वैश्विक चैतन्यशक्तीचीच लीला आहे.

-- मी म्हटले, "ह्या महान विश्वात पृथ्वी केवढी आहे ? हा एक बारीकसा तुकडा, एक कण आहे विश्वाच्या तुलनेने. मानवी संस्कृतीचा पृथ्वीवर

झालेला विकास हे एक क्षुद्र रूप आहे. चैतन्य शक्तीचा हा अल्पसा खेळ आहे. त्याचे तिला काही महत्त्व नाही."

पण माझ्या हे लक्षात आले की, मार्क्सवाद हा एका अंगाने चैतन्यवादच आहे; विकासवादच आहे. राज्यसंस्था ही मानवी इतिहासाच्या विकासाची अंतिम परिणती आहे ह्या हेगेलिअन दृष्टिकोणातून काही मार्क्स वाचला नाही. आणि रॉयसाहेबही त्यातून बाहेर पडले नव्हते. आणि त्यातून ते कधी बाहेर पडले नाहीत. कारण त्यांच्याही भौतिकवादात निसर्गाच्या प्रक्रियेतून हा जो माणूस घडलेला आहे तो नैतिक प्राणी म्हणून घडलेला आहे असा रॉय यांचा दृष्टिकोण होता. कृतिशील असा जो विचारवंत असतो त्याच्या कृतीला मोठी नैतिक उद्दिष्टे असावी लागतात. म्हणजे मोठ्या नैतिक उद्दिष्टांना धरून निसर्ग असावा लागतो.

-- आता तुम्हाला एक दुहेरी प्रश्न विचारतो. तुम्ही गांधींच्या खूप जवळ गेला होता आणि त्या वेळच्या राजकीय आंदोलनाचे नेतृत्व गांधींकडे होते. असे असून तुम्ही रॉय यांचे अनुयायी झाला. तेव्हा त्या वेळी तुम्हाला गांधीवादात कोणती वैगुण्ये आढळली आणि रॉय यांच्या विचारात आणि कार्यक्रमात तुम्हाला पटण्यासारखे असे काय आढळले ?

— गांधींच्या विचारात अंतिम नैतिक मूल्यांवर जी निष्ठा आहे ती माझी कधीच सुटली नाही. परंतु बहुजनसमाजाचे ह्या देशातील दारिद्रय आणि श्रीमंत वर्गाचे स्थान ह्याविषयी गांधीजींचे जे म्हणणे होते ते असे की, श्रीमंत वर्ग हा संपत्तीचा विश्वस्त आहे, संपत्ती निर्माण करण्यात त्याचे नेतृत्व असते आणि ह्या नेतृत्वाची समाजाला गरज असते. हा दृष्टिकोण मला कधी मान्य नव्हता. कारण संपत्ती निर्माण करणारा हा श्रमिकवर्गच असतो, मग तो शेतावर श्रम करणारा असो किंवा कारखान्यात श्रम करणारा असो. आणि ह्या वर्गातून नेतृत्व निर्माण होऊ शकते. कारण संपत्तीचा विस्तार करण्यात या वर्गाचे हित असतेच. ह्या परिस्थितीत संपत्तीच्या उत्पादनाचे नेतृत्व करणारा हा निराळा विश्वस्तवर्ग असला पाहिजे असे मानायचे कारण नाही. आणि ज्या विशाल संपत्तीची मालकी त्याच्याकडे असते तिला आपण होऊन विश्वस्तनिधीचे रूप तो देईल हेही काही शक्य नाही. तेव्हा वरिष्ठ वर्ग हा विश्वस्त आहे हा गांधीजींचा विचार मला कधीही पचला नाही.

-- पण हा जो प्रश्न आहे त्याला समाजवादाकडूनही उत्तर मिळू शकेल. मी समाजवाद आणि मार्क्सवाद यांत भेद करीत आहे. संपत्ती आणि मालकीहक्क यांचे समाजात न्याय्य वितरण कसे करायचे ह्याविषयी समाजवादाकडे उत्तर आहे. हे कितपत सुसंगत आणि व्यवहार्य असे उत्तर आहे ह्याचा आता विचार करायचे कारण नाही. माझा प्रश्न असा आहे की, रॉय यांचा सबंध विचार तुम्ही जेव्हा ऐकला तेव्हा जडवाद, ऐतिहासिक भौतिकवाद ही सबंध विचारप्रणाली ती तुम्हाला मान्य झाली का ? ती तुम्ही स्वीकारली का ?

--ही एक महत्त्वाची विचारप्रणाली आहे, अशी तिच्याकडे पाहण्याची माझी दृष्टी होती. माझी मान्यता दोन पातळ्यांवर होती. अमुक एक दृष्टिकोण संपूर्ण आहे असे मला आयुष्यात कधीही वाटले नाही. परंतु मार्क्सवादी, म्हणजे भौतिकवादी दृष्टिकोण मला ह्या कारणासाठी ग्राह्य वाटला. ह्या विश्वाच्या पाठीमागे नियंत्रक चैतन्यशक्ती आहे आणि ती ह्या विश्वाचा प्रपंच चालविते असे मानण्याऐवजी ह्या विश्वाचे स्वतःचे जे नियम आहेत ते वैज्ञानिक दृष्टीने तपासावे आणि माणसाच्या जगासकट ह्या साऱ्या विश्वात होणाऱ्या घडामोडींचा उलगडा करण्याचा प्रयत्न करावा हे अधिक चांगले. कारण त्याच्याने अधिक ज्ञान होते. हे जे सर्व चाललेले आहे त्याच्यामागे काही उद्दिष्ट आहे आणि ते चांगले असणार हा जो धार्मिक दृष्टिकोण आहे तो न स्वीकारता उद्दिष्ट आहे की नाही हे तपासून पाहणे अधिक चांगले. कारण त्याने मनुष्याच्या ज्ञानात भर पडण्याची शक्यता निर्माण होते.

-- असा अपक्ष, तटस्थ मार्क्सवादी असू शकत नाही. तुम्ही मार्क्सवादाकडे एक पर्यायी दर्शन म्हणून पाहत होता. पण रॉय यांची दृष्टी अशी नव्हती.

--रॉय मार्क्सवादाकडे पर्यायी दर्शन म्हणून पाहत नव्हते. ते अखेरपर्यंत भौतिकवादीच राहिले. एक





पर्यायी दर्शन म्हणून मार्क्सवादाकडे पाहता येईल ही कल्पना त्यांना होती. पण ही दृष्टी त्यांनी स्वीकारली नव्हती. उलट मी नेहमी पर्यायी दर्शने विचारासाठी स्वीकारणारा आणि त्यातून काही प्रकाश मिळतो का ते पाहणारा होतो. हा आमच्यात फरक होता.

-- तरीही कृतीच्या पातळीवर तुम्ही पूर्णपणे रॉयवादी होता.

--अगदी काही कार्यक्रम आखला जात असे आणि त्याच्या अनुरोधाने मीमांसा करण्यात येत असे. उदा., 'कसणाऱ्याला जमीन' हे आमचे एक घोषवाक्य आणि त्यावर आधारलेला कार्यक्रम होता. आता जमीनदाराची जी लुटारू वृत्ती असते, म्हणजे स्वतः कष्ट न करता इतरांनी केलेल्या कष्टांची फळे लुबाडून घ्यायची त्याची प्रथा, तिच्यावर मार्क्सवादी दृष्टीने केलेली टीका किंवा नैतिक दृष्टीने केलेली टीका ही एकच असते. मार्क्सवाद जेव्हा कृतीच्या पातळीवर आपण आणतो तेव्हा सामाजिक विकास, प्रगती साधावी आणि ह्या प्रगतीत समाजाचे सर्व घटक सहभागी व्हावे, त्यांचा योगक्षेम चांगला चालावा हाच विचार असतो. सबंध समाजाचा, त्याच्या सर्व घटकांचा योगक्षेम साधण्यासाठी मार्क्सवादी दृष्टिकोण उपयुक्त असतो.

-- येथे थोडीशी गुंतागुंत आहे. हे नैतिक तत्त्व घेऊ : मी जे उत्पन्न करतो त्याच्यावर, म्हणजे मी समाजाचे जे देणे लागतो ते माझ्या उत्पादनातून देऊन झाल्यावर जे उरेल त्याच्यावर माझा हक्क असतो हे एक नैतिक तत्त्व म्हणून स्वीकारू, म्हणजे मी स्वकष्टाने जमीन कसून जे पीक काढीन त्यातून कर वगैरे सर्व देऊन झाल्यावर जे उरेल ती माझी प्राप्ती असली पाहिजे. पण असे एक नैतिक तत्त्व आहे हे काही मार्क्सवाद मान्य करणार नाही. उदा., स्टालिनने काय केले ? इतिहासाच्या नियमाप्रमाणे रशियात आता उद्योगप्रधान समाज झाला पाहिजे. त्यासाठी जी भांडवलनिर्मिती आवश्यक आहे ती शेतकऱ्यांच्या श्रमातूनच होणार. तेव्हा शेतकरी स्वतःच्या कष्टाने पीक काढतो म्हणून त्या पिकावर त्याचा हक्क आहे ह्या म्हणण्याला काही अर्थ नाही. हे पीक भांडवल म्हणून त्याच्यापासून हिसकावून घेणे योग्य आहे कारण इतिहासाच्या आजच्या टप्प्यावर तसे करणे आवश्यक आहे. तेव्हा नैतिक काय आहे आणि अनैतिक काय आहे हे इतिहासाच्या त्या त्या वेळच्या अवस्थेवर, जी समग्र परिस्थिती असेल आणि तिच्यात ऐतिहासिक विकासाची जी दिशा गर्भित असेल त्याच्यावरून ठरते.

-- म्हणजे ही गोष्ट सापेक्ष आहे. कोणती समाजपद्धती आहे आणि कोणती समाजपद्धती राबवायची आहे त्यावरून नैतिक काय आहे हे ठरते; जी समाजपद्धती राबवायची आहे तिच्याशी सुसंगत ते योग्य.

-- आणि काय सुसंगत आहे आणि समाजपद्धती कशी बदलत जाईल हे वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक नियमांना अनुसरून ठरते. तेव्हा हे अधिक चांगले, ते कमी चांगले असा निरपेक्ष नैतिक दृष्टिकोण काही असत नाही. मार्क्सवाद स्वीकारणे म्हणजे हा समग्र दृष्टिकोण, विचारव्यूह स्वीकारणे आणि तो रॉय यांनी त्या वेळी स्वीकारला होता.

-- रॉय यांना मार्क्सवादात नीतिशास्त्र दिसत होते. पुढे रॉय हे मार्क्सवादाचे आलोचक, टीकाकार झाले. पण त्यापूर्वीही, तुरुंगातून सुटून आल्यावर मार्क्सवादात नैतिकता आहे ह्या आशयाचा लेख त्यांनी लिहिला होता. मार्क्सवादामध्ये नैतिकता आहे असे म्हणणारे आजही अनेक मार्क्सवादी विचारवंत आहेत. आणि अशांतीलच रॉय होते. खरे म्हणायचे तर ह्या बाबतीत मार्क्सवादामध्ये एक पक्का अंतर्विरोध आहे.

-- हे म्हणणे योग्य आहे. माणसे अनेक बाजूंनी मार्क्सवादाकडे येऊ शकतात. काही नैतिक बाजूनेच येतात, काही वैज्ञानिक बाजूने, काही सर्वंकष तत्त्वज्ञानाच्या बाजूने.

तुमच्या, म्हणजे रॉय संप्रदायातील कार्यकर्त्यांचा सर्वात बिकट कालखंड म्हणजे फॅसिझमचा उदय आणि दुसऱ्या महायुद्धाचा काळ. त्या वेळेचे रॉय यांचे एक भाकित होते त्यांच्या विश्लेषणावर आधारलेले. ते असे की ह्या युद्धामध्ये साम्राज्यशाही वादी राष्ट्रे फॅसिस्ट राष्ट्रांविरुद्ध लढत आहेत असे जरी चित्र

दिसत असले तरी ही साम्राज्यशाहीवादी राष्ट्रे लोकशाही प्रवृत्तीची आहेत. बाहेर जरी ती साम्राज्य स्थापन करीत असली तरी आपल्या स्वतःच्या देशात लोकशाही पाळतात. आणि ह्या युद्धाचा परिणाम असा होणार आहे की साम्राज्यशाहीची शक्ती क्षीण होईल आणि तिच्या अंकित असलेले देश स्वतंत्र होतील.

––हा त्यांचा दृष्टिकोण त्यांनी १९४० साली मांडला. मार्क्सवादामुळे त्यांना राजकीय जीवनात जो दूरदृष्टीचा लाभ झाला त्याचा हा दृष्टिकोण हे एक फळ आहे. ह्या युद्धामध्ये जो संघर्ष आहे तो केवळ किंवा मुख्यतः आर्थिक नसून तो दोन ध्येय-वादांचा संघर्ष आहे अशी त्यांची भूमिका होती. स्टालिन आणि रशिया युद्धात ओढले जाण्यापूर्वीच हे युद्ध हे जनतेचे युद्ध आहे, फॅसिझमविरोधी युद्ध आहे हा विचार जगातील कम्युनिस्ट पक्षांनी आणि भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाने मांडण्यापूर्वी रॉय यानी मांडला. रशिया युद्धात पडल्यानंतर ह्या पक्षांनी हा विचार स्वीकारला. परंतु हे युद्ध फॅसि-झमसारख्या दुष्ट विचारप्रणालीविरुद्ध उच्च ध्येय-वादाने लढले जात आहे हा विचार रॉय यांनी पहिल्या पासून मांडला होता. ह्याचा अर्थ असा की रॉय हे ह्याच वेळेपासून मार्क्सवादापलीकडे गेले होते. हे युद्ध काही आर्थिक हितसंबंधांच्या विरोधातून उद्भवलेले नाही, उच्च दर्जाच्या राजकीय जीवनपद्धतीचा पाशवी राजकीय पद्धतीशी झालेला संघर्ष असे त्याचे स्वरूप आहे, म्हणून साम्राज्यशाह्यांच्या विरुद्ध ह्या वेळी लढता कामा नये, ह्या साम्राज्यशाह्या संसदीय लोकशाहीला मानणाऱ्या आहेत, त्यांची बाजू आपण घेतली पाहिजे, फॅसिस्ट हुकूमशाही प्रथम नाहीशी केली पाहिजे, नाहीतर जित वासा-हतिक देश अधिक घोर गुलामगिरीत अडकतील असा रॉय ह्यांचा विचार होता. हा विचार घेऊन आम्ही रॉयवादी जेव्हा लोकांपुढे गेलो तेव्हा आम्हाला कमालीची अप्रियता सहन करावी लागली. भारतातल्या ब्रिटिश सरकारने आम्हाला प्रचारा-करता महिना रु. १३,०००/– दिले. आता तेरा हजार रुपयात काय प्रचार करणार? हे आमचे चुकले. आम्ही ते स्वीकारायला नको होते. पण रॉय यांना असे वाटत होते की अखेरीस जनता आपल्या पाठीशी येईल. तसे काही झाले नाही. जी 'भारत छोडो' चळवळ झाली तिच्यात बरीच जनता सामील झाली आणि सबंध जनतेची सहानुभूती एकंदरीत ह्या चळवळीशीच होती. आम्ही मात्र 'ही चळवळ बरोबर नाही, ही चळवळ छोडो' ह्या मताचे राहिलो; कारण जगातली लोकशाही जगली तरच साम्राज्यशाहीखालचे देश मुक्त होतील, नाहीतर ते मुक्त होणार नाहीत, तेव्हा भारत मुक्त व्हायचा तर या वेळी हिटलर-मुसोलिनीविरुद्ध लढणाऱ्या दोस्त राष्ट्रांशी सहकार्य केले पाहिजे अशी भूमिका आम्ही घेतली आणि सर्वसाधारण भारतीय जनता आम्हाला दुरावली. आमच्या मनाला विलक्षण ताण देणारा असा तो काळ होता. रॉयसाहेबांचा भरवसा होता की जनता अखेरीस आपल्या बाजूला येईल. मी त्यांना म्हटले, 'हे अशक्य आहे.'

१९४० साली आम्ही कलकत्त्याच्या कॉफी हाऊस-मध्ये बोलत होतो. हिटलरचे रशियाविरुद्धचे आक्रमण नुकतेच सुरू झाले होते. रॉय अतिशय आनंदात होते. त्यांना वाटले की आता भारतीय जनतेचे डोळे उघड-तील, ती आपल्या बाजूला येईल. मी म्हटले, 'हे अशक्य आहे.' त्या वेळी मी जी शब्दावली वापरली ती त्यांना अतिशय मजेदार वाटली. वादविवादात दुसऱ्या पक्षाची बाजू ऐकून घ्यायला ते नेहमी तयार असत. मी म्हटले, 'Here, the reality is impotent! इथे जी सामाजिक वस्तुस्थिती आहे ती तृतीयप्रकृती आहे. इथे तुम्हाला प्रतिसाद मिळा-यचा नाही.' ते मोठे भविष्यवादी होते. ह्या युद्धामुळे सर्व जित देश साम्राज्यशाहीच्या कचाट्यातून मुक्त होतील असे त्यांचे भविष्य होते. इतर कुणालाही ते सांगता आले नाही. त्यांनी एकट्याने ते सांगितले. मी लोकांमध्ये काम करणारा, मला त्यांची मनोवृत्ती माहीत होती. मी त्यांना म्हटले की येथे लोकशाह्या जगल्या काय आणि मेल्या काय, कुणालाच त्याचे काही महत्त्व नाही. इथला सुशिक्षित वर्ग, काँग्रेसवाले सर्व ह्याविषयी तटस्थ आहेत.

–– तुमचे हे म्हणणे मान्य केले तरी भारतीय जनतेच्या बाजूने एवढे म्हणता येईल की लोक-शाहीच्या तत्त्वासाठी हे युद्ध चालू आहे असे माना-यला फारसा आधार नव्हता. इंग्लंड, अमेरिका ही





राष्ट्रे अंतर्गत लोकशाही पाळणारी होती यात शंका नाही. रशिया कोणत्या अर्थाने लोकशाहीवादी होता ? ह्या दोहोंची युती होते ती कोणत्या लोकशाही तत्त्वाच्या, दोघांना मान्य असलेल्या अशा कोणत्या लोकशाहीच्या तत्त्वाला धरून होते ?

-- ती प्रासंगिक युती होती.

-- भारतीय जनता कमकुवत आहे, दुबळी आहे हे मान्य करू या. पण तिने एवढा विचार केला असणे शक्य आहे की लोकशाही मूल्यांसाठी चाललेले हे युद्ध आहे हे म्हणणे टिकण्यासारखे नाही. चर्चिलचे वाक्य असे होते की ब्रिटिश साम्राज्याचे विसर्जन करायला काही मी ब्रिटिश पंतप्रधान झालेलो नाही. ते कोणत्या लोकशाही मूल्यांचे निदर्शक होते ? आता रॉय यांचे भाकित असे असेल की युद्धामुळे परिस्थितीच अशी घडून येईल की ब्रिटिशांना येथे राज्य करणे अशक्य होईल. साम्राज्यशाह्यांनाच राज्य करणे अशक्य होईल. त्या थकतील; थकल्या होत्याच. पण फ्रेंच साम्राज्यशाही लढत राहिली.

-- आणि ब्रिटिशांनी तशीच मूर्खपणाची जिद्द दाखविली असती तर तेही लढू शकले असते.

-- पण फ्रेंचांना व्हिएतनाम सोडावा लागला तसा ब्रिटिशांनाही हा देश सोडावा लागला असता. त्यांना येथे राज्य करणे अशक्य झाले असते.

तेव्हा एकंदरीत असे म्हणता येईल की रॉय यांनी केलेले भाकित बरोबर होते. त्यांना लोकशाही राष्ट्रांविषयी जी आस्था वाटत होती ती योग्यच होती. परंतु लोकशाही मूल्यांसाठी चाललेले हे युद्ध आहे असे दर्शन भारतीय जनतेला होणे कठीण होते.

-- माझा पुढचा प्रश्न रॉय ह्यांच्या मार्क्सवाद ते नवमानवतावाद ह्या वाटचालीविषयीचा आहे.

मार्क्सवादाचा रॉय मूलभूत पुनर्विचार करीत आहेत हे तुम्हाला प्रथम कधी जाणवले ?

-- स्टालिनने हिटलरशी करार केला तेव्हा हा पुनर्विचार करणे त्यांना आवश्यक वाटले. असा करार होऊ शकतो ह्याचा अर्थ मार्क्सवादातच काही वैगुण्य असले पाहिजे असे त्यांचे मत झाले. रशियातील जनता ह्या कराराविरुद्ध प्रतिक्रिया करीत नाही ह्याचा अर्थ रशियात सत्तेचे केंद्रीकरण झाले आहे असा त्यांनी लावला. मार्क्सवादी क्रांतीचे स्वरूपच असे आहे की क्रांतीनंतर सत्तेचे केंद्रीकरण होणे अटळ आहे, ते वगळता येणार नाही असे त्यांचे मत झाले. कारण क्रांतीनंतर सत्ता कामगारवर्गाच्या म्हणजे कम्युनिस्ट पक्षाच्या हाती येते आणि ही सत्ता अपरिहार्यपणे केंद्रीभूत होते. एक तर क्रांतीच्या मार्क्सवादी सिद्धान्तापासून हे निष्पन्न होते ह्या सिद्धान्तात हे गर्भित आहे आणि रशियात ते प्रत्यक्ष घडूनही आले आहे ह्या निष्कर्षाला ते आले. रशियन क्रांती फसली आहे असा त्यांचा निर्णय झाला. क्रांतीचा तेथे गर्भपात झाला आहे अशी रशियन क्रांतीची मीमांसा ते करू लागले.

मी तुम्हाला मघाशी सांगितले की त्यांना जे राजकीय, सामाजिक अनुभव येत त्यांचे विश्लेषण करून त्यांची उपपत्ती लावणाऱ्या वैचारिक ग्रंथांची रचना ते करीत. ते चीनमध्ये गेले आणि नंतर चिआंग-कै-शेकचा विजय झाल्यावर चीनमधल्या घडामोडींवर ' रेव्होल्यूशन अँट काउन्टर-रेव्होल्यूशन इन चायना '– ' चीनमधील क्रांती व प्रतिक्रांती ' – हा ग्रंथ त्यांनी लिहिला. तसाच 'रशियन रेव्होल्यूशन' हा ग्रंथ त्यांनी लिहिला. त्याच्यात त्यांनी निष्कर्ष काढला तो असा की, हा क्रांतीचा गर्भपात आहे. दुसऱ्या महायुद्धात त्यांना रशियाचे जे अनुभव आले त्यांवरून ह्या निर्णयाला ते आले.

क्रांती अशी का फसते ह्याचे निदान करण्यासाठी ते राजकीय पक्ष ह्या स्वरूपाच्या संघटनेचे विश्लेषण करू लागले. सत्ता काबीज करणे हेच राजकीय पक्षाचे उद्दिष्ट असल्यामुळे राजकीय पक्षाला त्यात यश आले की सत्ता त्याच्या हातात जाते आणि जनता सत्तेपासून वंचित रहाते. तेव्हा सत्तेचे वितरण सर्व जनतेत झाले पाहिजे, म्हणजे मूलगामी लोकशाही (रॅडिकल डेमॉक्रसी) आली पाहिजे आणि लोकांनी लोकशाही वागवली पाहिजे, तिच्या तत्त्वांचा वापर आपल्या प्रत्यक्ष जीवनात केला पाहिजे असा त्यांचा विचार बनत गेला. लोकांचे सार्वभौमत्व हे केवळ औपचारिक स्वरूपाचे, मधूनमधून मतपेटीच्या द्वारे व्यक्त होणारे एवढेच राहून भागणार नाही; सत्ता जनतेतून खेळती राहिली पाहिजे, सत्तेचे विकेंद्रीकरण झाले पाहिजे, सत्ता समाजामध्ये आली पाहिजे आणि राहिली पाहिजे ही भूमिका त्यांनी

स्वीकारली. नात्झीझम व फॅसिझम यांच्या उदयापासून जी एक गोष्ट ध्यानात आली ती ही की लोक सत्ता गमवायला तयार होतात. रशियन क्रांतीच्या फसगतीपासून हाच धडा मिळतो. लोक सत्ता गमवायला तयार होतात ह्याचे कारण त्यांच्या मते हे की व्यक्ती परमाणूंसारख्या एकमेकांपासून अलग अशा आण्विक स्थितीत (atomised) राहतात; त्या विखुरलेल्या असतात. म्हणून त्यांच्यामध्ये असहायतेची भावना असते. पण व्यक्ती जर आत्मशासनाच्या, आत्मदिग्दर्शनाच्या उद्देशाने संघटित झाल्या तर त्या सहजी सत्ता गमवायला तयार होणार नाहीत आणि गमावणार नाहीत. तेव्हा जनतेवर सत्ता गमावण्याची पाळी येऊ नये हे साधायचे असेल तर केवळ संसदीय लोकशाहीने भागणार नाही, त्यासाठी मूलगामी लोकशाहीची व्यवस्था स्वीकारली पाहिजे हा सिद्धान्त त्यांनी मांडला. म्हणजे माणूस, मानवी व्यक्ती हे लोकशाहीचे अधिष्ठान आहे, ह्या अधिष्ठानाचे स्वरूप समजून घेण्यासाठी माणसाच्या मूलभूत प्रेरणा तपासून पाहिल्या पाहिजेत ह्या दृष्टीने त्यांनी चिंतन सुरू केले.

माणसाची जी एक मूलभूत प्रेरणा त्यांना गवसली ती म्हणजे स्वातंत्र्याची प्रेरणा. मनुष्याला स्वातंत्र्याची स्वाभाविक इच्छा असते. स्वातंत्र्य म्हणजे त्याच्या इच्छांवर, त्याच्या इच्छांचे समाधान होण्यावर जी बंधने असतात त्यांचा निरास होणे. मनुष्याच्या इतिहासाकडे आपण भौतिक बाजूने पाहिले तर तो साधने घडविणारा इतिहास आहे. साधने कशासाठी तर त्याच्या गरजांची तृप्ती करण्यासाठी. तेव्हा ‘ freedom consists in elimination of restrictions on the satisfaction of human desires ’ अशी स्वातंत्र्याची व्याख्या करून त्यांनी माणसाच्या इतिहासाकडे आणि त्याच्या आजच्या अवस्थेकडे पाहायला सुरवात केली. हे स्वातंत्र्य, म्हणजे जग बदलण्याचे त्याचे जे स्वातंत्र्य आहे ते, त्याच्या सत्याच्या ज्ञानावर अवलंबून आहे. तेव्हा सत्याचा शोध हीसुद्धा माणसाची मूलभूत प्रेरणा आहे. कारण त्याची जी स्वातंत्र्याची गरज आहे तिच्याशी सत्याचा शोध बांधलेला आहे.

— सत्याचा शोध हे साधन आहे का ?

— सत्याचा शोध हे साधनही आहे आणि साध्यही आहे. माणसाच्या ज्या मूलभूत प्रेरणा असतात त्या केवळ साधनरूप नसतात, त्या साध्यरूपही असतात. हा प्रेरणांचा स्वभावच आहे. मूलभूत प्रेरणा ही कधीही केवळ साधनरूप प्रेरणा नसते. ती साध्यरूपही असते. केवळ साधनरूप प्रेरणा ही पुढे विचारपूर्वक निर्माण होते. पण सत्य शोधण्याची जी वासना आहे ती नैसर्गिक आहे असे रॉय यांनी मानले आहे. माणसाचा सत्याकडे नैसर्गिक ओढा आहे. सत्यप्राप्तीमध्ये त्याला आनंद असतो. तेव्हा स्वातंत्र्याच्या प्राप्तीसाठी यत्न आणि सत्याचा शोध ह्या माणसाच्या नैसर्गिक प्रेरणा आहेत.

— म्हणजे आपण नवमानवतावादाशी येऊन ठेपलो.

— होय. पण पुढे असे की स्वातंत्र्यप्राप्ती आणि सत्याचा शोध ह्या प्रेरणांचा धारक असलेला जो माणूस आहे त्याच्यावर सत्ता असणे योग्य नाही, तो सत्ताधारी असला पाहिजे, त्याच्या हातात सत्ता असली पाहिजे.

— रॉय ह्यांच्या नवमानवतावादात त्यांच्या दृष्टीने ‘ नव ’ काय होते ?

— माणूस जो आहे, मानवी व्यक्ती जी आहे तिचे अस्तित्व सामाजिक असल्यामुळे माणूस हा समाजाचा केवळ भाग आहे, एवढेच माणसाचे संबंध स्वरूप आणि स्थान आहे अशी जी एक पारंपरिक दृष्टी होती तिचा त्याग रॉय यांनी केला. माणूस जसा एका अर्थी निसर्गाचा आणि समाजाचा भाग आहे तसाच तो स्वतंत्रही आहे हा दृष्टिकोण त्यांनी स्वीकारला. हे नवीन आहे. हा दृष्टिकोण मार्क्सवादातही आहे पण मार्क्सवादाने तो स्वच्छपणे स्वीकारलेला नाही. त्याचा सुसंगत वापर मार्क्सवादात झालेला नाही. दुसरी गोष्ट अशी की वैज्ञानिक दृष्टिकोण आणि वैज्ञानिक ज्ञान यांच्याशी सुसंगत अशी जीवनदृष्टी आपण स्वीकारली पाहिजे हा नवमानवतावादाचा आग्रह हाही ‘नवीन’ आहे. नवमानवतावादाला रॉय वैज्ञानिक मानवतावाद म्हणतात. त्यात वैज्ञानिक निष्कर्षांना प्राधान्य आहे.

— ह्याच्याशी संबंधित अशा एका मुद्द्याला तुम्ही मघाशी स्पर्श केला होता. रॉय यांनी तुरुंगात असताना नवीन भौतिकीवर– म्हणजे आइन्स्टाइनचा सापेक्षतावाद, 'क्वॅन्टम मेकॅनिक्स' इ.– लिखाण केले होते. हा परामर्ष घ्यावा असे त्यांना का वाटले ?

— कारण काही भौतिकशास्त्री ह्या नवीन उपपत्तींचा अध्यात्मवादी आणि अज्ञेयवादी अर्थ लावीत होते. तो त्यांना मान्य नव्हता. त्यासाठी त्यांचा विचार त्यांना करावा लागला.

— म्हणजे मार्क्सवादाचा त्यांच्यावरील प्रभाव कायम राहिला. जडवाद आणि चैतन्यवाद हेच तत्त्वज्ञानातील दोन प्रमुख पक्ष आहेत आणि त्यांतील जडवाद हा पुरोगामी पक्ष आहे हा मार्क्सवाद्यांचा एक प्रमुख सिद्धान्त आहे.

— होय. मार्क्सवादाचा त्यांच्यावरील प्रभाव टिकून राहिला. परंतु एक गोष्ट, 'मॅटर' हा शब्द त्यांना काहीसा खटकत होता. 'मटीरिॲलिझम'ला कमी गैरसमज निर्माण करणारा पर्याय म्हणून 'फिजिकल रिॲलिझम' हा शब्द ते कधीकधी वापरीत. म्हणजे वास्तव जग आहे आणि ते जग चैतन्यरूप नाही किंवा चैतन्याची निर्मिती नाही म्हणून 'फिजिकल रिॲलिझम'.

— 'मॅटर' हा शब्द त्यांना का खटकत होता ?

— कारण 'मॅटर' ही दुसऱ्याने वापरायची सामग्री असा अर्थ ह्या शब्दातून ध्वनित होतो. ही भौतिक सत्ता– फिजिकल रिॲलिटी– जी आहे ती स्वायत्त आहे, त्याच्या पलीकडच्या कशाला सापेक्ष नाही हा त्यांचा मूलभूत सिद्धान्त होता.

— आता शेवटचे दोन प्रश्न. जो समाज त्यांना घडवायचा होता तो भारतीय समाज होता, ह्या समाजाला एक नवीन रूप त्यांना द्यायचे होते. तेंव्हा ह्या समाजाच्या ज्या दोन प्रमुख परंपरा आहेत, हिंदू आणि इस्लामी, त्यांच्याविषयीचे त्यांचे मूल्यमापन काय होते ?

— जो दार्शनिक हिंदू विचार आहे त्याच्यात आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टिकोणाकडे नेऊ शकतील असे अनेक घटक आहेत असे त्यांचे मत होते. उदा., कपिल–कणाद यांचा विचार. हे जग केवळ माया आहे आणि चैतन्यालाच खरेखुरे अस्तित्व आहे असे त्यांचे मत नाही. हे जग खरोखरच अस्तित्वात आहे हा सिद्धान्त त्यांनी स्वीकारला. घटना कार्यकारणनियमांना अनुसरून होतात हे तत्त्वही ह्या दर्शकांनी स्वीकारले.

रॉय ह्यांची चिंता अशी होती. हा जो भारतीय हिंदू आहे तो हे जग खरोखरच अस्तित्वात आहे असे मानीत असेल तरच ते बदलण्याचा तो प्रयत्न करील. हे जग जर केवळ माया असेल तर ह्या जगाशी त्याचे काही कर्तव्य राहणार नाही. एका अर्थाने त्यांचा जडवाद हा असा प्रयोजनवादी होता; अर्थात एका अर्थाने. ह्या संस्कृतीवर जो मायावादाचा प्रभाव आहे किंवा लीलावादाचा प्रभाव आहे, म्हणजे ईश्वराची जी परमार्थसत्ता आहे तिच्या हातातले माणूस हे केवळ साधन आहे आणि जगात जे काही घडते ते तिच्या अधीन आहे ह्या दृष्टीचा प्रभाव त्यांना अनिष्ट वाटत होता. ह्या दृष्टीऐवजी हे जग स्वतंत्र आहे, ते ईश्वराच्या इच्छेवाचून अस्तित्वात आहे ही दृष्टी– उदा. कपिलाची प्रकृती किंवा कणादाचे नित्य अणू हे ईश्वराच्या इच्छेवाचून अस्तित्वात आहेत– त्यांना श्रेयस्कर वाटत होती. हे जग स्वतंत्र आहे, मनुष्य त्याच्यात उभा आहे आणि हे जग त्याने बदलले पाहिजे, हे जग मनुष्य नियंत्रित करू शकतो असा विचार जर हिंदूंमध्ये दृढ झाला तरच ते नवा समाज घडवायला प्रवृत्त होतील, असे त्यांना वाटत होते. म्हणून 'जडवाद'–'मटिरिॲलिझम'– म्हणून जी लेखमाला त्यांनी लिहिली तिच्यात कपिल, कणाद इत्यादिकांच्या विचारांचा परामर्ष त्यांनी घेतला होता.

— आणि इस्लामी परंपरेविषयी त्यांची काय दृष्टी होती ?

— 'इस्लामचे क्रांतिकार्य' म्हणून त्यांनी जो निबंध लिहिला त्यात मुख्यतः जे विचारसूत्र आढळते ते हे की, इस्लामने एकेश्वरवाद स्वीकारला आणि एकेश्वरवादाखाली मानवजातीतील भेद मिटवून तिला एकत्र आणण्याचा प्रयत्न केला. आणि एकेश्वरवादाचे पुढचे पाऊल म्हणजे निरीश्वरवाद. म्हणजे येथे फक्त माणूस आहे आणि त्याच्यापुढे जग

अनुक्रमणिका

आहे आणि पलीकडचे काही नाही. हा दृष्टिकोण इस्लामी समाज लवकर स्वीकारू शकतो असे त्यांना वाटत होते. इस्लाममधील मूळची प्रेरणा त्यांना फार महत्त्वाची वाटत होती. म्हणजे अरबांच्या इस्लामची प्रेरणा. पण इस्लाम जेव्हा जगात इतरत्र गेला तेव्हा, विशेषतः जेव्हा तो मागासलेल्या जमातीत गेला तेव्हा, इस्लामची मूळची सांस्कृतिक प्रेरणा काही त्यांना पचली नाही, आणि त्याला काहीसे प्रतिगामी स्वरूप आले. भारतात जो इस्लाम आला तो ह्या स्वरूपाचा होता, अरबांचा पुरोगामी इस्लाम जर येथे आला असता तर भारतीय मुसलमान अधिक पुरोगामी झाला असता असे एकंदरीत त्यांचे निदान होते. भारतीय मुसलमानांचे लक्ष इस्लाममधील मूळच्या मानवतावादी प्रेरणे-कडे आणि अरबी मुसलमानांनी वैज्ञानिक संस्कृ-तीच्या विकासात जी महत्त्वाची भर घातली तिच्याकडे वेधायचा त्यांचा प्रयत्न होता.

— म्हणजे जोतिबा फुले यांची इस्लामविषयक जी भूमिका होती तिच्याशी बरीचशी जुळणारी होती, नाही का ?

आता रॉय यांचे एक वैशिष्टय तुम्ही जे सांगितले ते असे की, ते एक खरेखुरे विचारवंत होते. म्हणजे त्यांना त्यांच्या प्रत्यक्ष कार्याच्या संदर्भात जे राजकीय, सामाजिक अनुभव येत त्यांचे विश्लेषण करून, त्यांची संगती लावण्याचा प्रयत्न करून त्यांचे सैद्धान्तिक आकलन करून घ्यावे अशी त्यांची वृत्ती होती. ही ज्ञानोदयापासूनची (enlightenment) युरोपिअन परंपरा आहे आणि रॉय तिचे प्रतिनिधी होते. आता प्रश्न असा की, नवमानवतावादाची मांडणी केल्यानंतर त्याच्याविषयीचा त्यांचा पुनर्वि-चार चालू होता की हा आता एक अंतिम आणि स्थिर असा सिद्धान्त आहे अशी त्यांची दृष्टी होती ?

— त्यांनी काय केले की आतापर्यंत इतिहासात ज्या क्रांत्या होऊन गेल्या आहेत त्यांचे नवमानवता-वादाच्या दृष्टिकोणातून त्यांनी मूल्यमापन केले. ते 'रीझन, रोमॅन्टिसिझम अॅण्ड रेव्होल्यूशन' ह्या ग्रंथात त्यांनी मांडले.

— त्यांच्या आयुष्याच्या अखेरच्या पर्वात युद्ध संपले होते, भारत स्वतंत्र झाला होता, महासत्तांच्या भावी स्पर्धेची किंवा वितुष्टाची चिन्हे दिसू लागली होती. ह्या परिस्थितीत पुढे काय होणार आहे आणि त्यात भारताची भूमिका काय असावी ह्याविषयी त्यांचे काय विचार होते ?

—भारताची आर्थिक पुनर्रचना जर चांगल्या पायावर झाली आणि येथे मूलगामी लोकशाही चांगल्या प्रकारे रुजली तर भारत जगाला प्रकाश देऊ शकेल, असे त्यांना वाटत होते. ते १९५५ साली गेले. त्या वेळी शीतयुद्धाला सुरवात झाली होती; पण रशिया–अमेरिका यांना महासत्तांचे स्वरूप प्राप्त झाले नव्हते. पण ह्या सत्तांपासून त्यांना काही आशाही दिसत नव्हती. उलट त्यांच्यापासून मानव-जातीच्या व संस्कृतीच्या भविष्याला एक फार मोठा धोका संभवतो असेच त्यांना वाटत होते. तो धोका म्हणजे अणुयुद्धाचा.

अणुयुद्धाविषयीचा त्यांचा विचार असा होता की, पश्चिम युरोपने अणुयुद्धात भाग घेऊ नये. अण्वस्त्रांचा वापर करण्याची धमकी देऊन जर रशिया आक्रमण करू लागला तर खुशाल रशियाला आक्रमण करू द्यावे, कारण मानवजातीचा हा सुसंस्कृत विभाग कम्युनिस्ट सत्तेचे सगळे स्वरूप, तिची प्रशासनपद्धती बदलून टाकील अशी त्यांची खात्री होती. कम्युनिस्ट क्रांती एका मागासलेल्या देशात झाल्यामुळे तिला मानवी स्वातंत्र्याला विरोधी असे रूप आले. कम्युनिस्ट राजवट जर सुसंस्कृत देशात पसरली तर मानवी स्वातंत्र्याला अनुकूल असे तिचे स्वरूप बनेल असा हा विचार होता. तेव्हा इंग्लंड, फ्रान्स, जर्मनी इत्यादी देशांनी अणुयुद्धापासून दूर राहावे असा विचार रॉय यांनी मांडला. अणुयुद्धाची तयारी सुरू आहे आणि त्याचे परिणाम मानवी संस्कृतीच्या नाशात होणार आहेत हे भय त्यांना वाटत होते. हा नाश टाळावा आणि कम्युनिस्ट आक्रमकांना आत येऊ द्यावे असा त्यांचा सल्ला होता. प्रगत सत्ता जेव्हा मागासलेल्या जगात जाते तेव्हा ती बिघडते. पण सत्ता जेव्हा अधिक विकसित प्रदेशात जाते तेव्हा ती सुधारते असा इतिहासापासून त्यांनी निष्कर्ष काढला होता.

— बर्ट्रांड रसेल यांनीसुद्धा 'बेटर रेड दॅन डेड' – 'मरण्यापेक्षा कम्युनिस्ट सत्तेखाली राहाणे पसंत करावे' – अशी भूमिका स्वीकारली होती.

अनुक्रमणिका

लोकांना एक प्रश्न असा पडतो की, रॉय यांनी जेव्हा आपला पक्ष विसर्जित केला तेव्हा ज्या कार्यकर्त्यांचा तो पक्ष बनला होता त्यांनी काय करावे अशी त्यांची अपेक्षा होती ?

-- त्यांनी सत्तेच्या बाहेर राहून लोकांचे राजकीय आणि सांस्कृतिक शिक्षण करावे, त्यांना समंजसपणे मतदान करण्याचे आवाहन करावे.

-- म्हणजे संसदीय लोकशाहीची चौकट त्यांना कायम ठेवायची होती ?

-- होय. संसदीय लोकशाहीचे त्यांना पक्षहीन लोकशाहीत परिवर्तन करायचे होते ते पंचायती राज्याच्या स्वरूपात. आणि हे खरे लोकराज्य म्हणून कसे चालवायचे ह्याचे शिक्षण लोकांना देणे आवश्यक होते. त्यांच्या बावीसकलमी विचारप्रणालीत हा दृष्टिकोण त्यांनी मांडला आहे. हे एका दृष्टीने मार्क्सचे अनुकरण आहे. मार्क्सचे फॉएरबाखवरील सिद्धान्त त्यांच्यासमोर होते.

-- रॉय यांच्या कालखंडातील सर्वांत प्रभावी भारतीय नेते म्हणजे गांधी. गांधीवादाविषयी रॉय यांची भूमिका काय होती ?

-- गांधींचा ग्रामीण उद्योगावरील जो भर होता तो रॉय यांना अमान्य होता. ह्या अर्थव्यवस्थेला भवितव्य नाही असे त्यांचे मत होते. ह्याचे कारण असे की, अशा मागासलेल्या साधनांनी उत्पादकता वाढू शकत नाही. आणि त्यामुळे ग्रामीण समाजाचा आर्थिक पाया कमकुवत राहील. माणसाच्या आजच्या ज्या गरजा आहेत त्यांचे समाधान होऊ शकणार नाही.

दुसरी गोष्ट अशी की, जी माणसे भजनात, प्रार्थनेत रमतात त्यांची दृष्टी एक प्रकारे दैववादी बनते. ह्या दैववादामुळे माणूस स्वतःच्या ताकदीवर उभा राहू शकत नाही. गांधींची जी गूढवादी परलोकवादी दृष्टी आहे तिच्यामुळे आधुनिक मनुष्य निर्माण होऊ शकणार नाही. गांधीवाद स्वतंत्र नागरिक म्हणून स्वतःचे जीवन घडविणारा माणूस तयार करायला असमर्थ आहे असे त्यांना वाटत होते. अदृश्य, अलौकिक शक्तींवर भिस्त ठेवणारा, परावलंबी दृष्टिकोणाचा माणूस नवीन जीवन कसे निर्माण करू शकेल ? गांधीवादी दृष्टिकोणामध्ये जे महत्त्वाचे घटक आहेत ते स्थितिवादी आहेत, तो क्रांतिवादी दृष्टिकोण होऊ शकत नाही असे त्यांचे मूल्यमापन होते.

-- मला वाटते जी स्थिती होती ती गांधीजींना नैतिक दृष्ट्या अमान्य होती. पण रॉय यांना असे म्हणायचे असेल की, गांधीजींचा जो कार्यक्रम होता तो पार पाडण्यात आला तर त्यामुळे ही स्थिती अधिक दृढच झाली असती. गांधीजींना परिवर्तन घडवून आणायचे होते; पण त्यांच्या मार्गाने ते घडून आले नसते असे म्हणणे अधिक न्यायाला धरून होईल.

शेवटचा प्रश्न : तुम्ही गांधीजी धरून अनेक महान नेत्यांच्या सहवासात आला. पण अखेरीस तुम्ही रॉयवादी झाला. त्याच्या सैद्धान्तिक कारणांचा निर्देश तुम्ही आतापर्यंत केला. पण रॉय ह्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या कोणत्या वैशिष्टचांची छाप तुमच्यावर पडली ?

-- त्यांच्या स्वभावाचे कुणालाही जाणवले असते असे एक वैशिष्टच सांगतो. अगदी तरुण वयात सशस्त्र क्रांती घडवून आणायला ते घराबाहेर पडले. देशात असताना, परदेशात गेले तरी पोलिसांचा ससेमिरा सतत त्यांच्यामागे असे. सर्व हालचाली लपूनछपून कराव्या लागत. अमेरिकेत कॅलिफोर्नियामधील विद्यापीठात ते काही काळ वसतीला होते तेव्हाही ते गुप्तपणे, नाव बदलून राहात होते. ह्याचा परिणाम असा झाला की अनोळखी माणसांची थोडचाच सहवासानंतर स्वभाववैशिष्टचे हेरण्यात, कुणावर विश्वास ठेवावा, कुणावर ठेवू नये याची पारख करण्यात ते वाकबगार झाले. त्यांचे बोलणे नेहमी सौम्य, मृदू, सावध असे. त्याबरोबरच माणसांना जिंकून पूर्णपणे आपलेसे करण्याची कला त्यांना साधली होती. ज्यांना ते आपले मानीत त्यांच्याविषयी ते पूर्ण भरवसा बाळगीत. त्यांची सर्व प्रकारची काळजी घेत, त्यांना चांगले खाऊपिऊ घालीत. हे त्यांचे वागणे क्रांतिकार्यासाठी सहकारी कार्यकर्ते मिळविण्याचे केवळ साधन नव्हते. ती त्यांची स्वाभाविक वृत्तीच बनली होती. आणि

अनुक्रमणिका

ह्या त्यांच्या वृत्तीला त्यांच्या मूळ प्रवृत्तीचे अधिष्ठान असले तरी त्यांना आलेले अनुभव, त्यांची साध्ये आणि जीवनसरणी यांच्यामुळें ही मूळ प्रवृत्ती दृढ झाली असणार यात शंका नाही.

त्यांचे आयुष्य ही लौकिक अर्थानें अपयशांची एक मालिकाच होती. महान प्रयत्न करावे, सर्व घाट जमून येत आहे असे दिसावे, साध्य हातात येणार अशी आशा निर्माण व्हावी आणि सर्व ओंफस व्हावे हा अनुभव त्यांना वारंवार आला. पण ते कधी नाउमेद झाले नाहीत आणि त्यांनी प्रयत्न कधी सोडले नाहीत. एकदा काही कारणाने मी अत्यंत विषण्ण मनःस्थितीत होतो, तेव्हा ते मला म्हणाले, 'शास्त्रीजी, तुम्ही वेदान्ती ना ? मग असे काय ? तुमची तृष्णा अजून ओसरली नाही ?'

ही एक खोल मानसिक शांती, स्थैर्य, कधी विचलित न होण्याची वृत्ती बहुधा त्यांच्या चिंतनशीलतेतून त्यांना लाभली होती. ते सदैव उच्च दर्जाच्या चिंतनात मग्न असत. जे घडले असेल आणि घडत असेल ते इष्ट-अनिष्ट कसेही असले तरी ते समजून घेण्याचा, त्याचा व्यवस्थित अर्थ लावण्याचा त्यांचा प्रयत्न असे. हे चिंतन नेहमी कृतीला जोडलेले असले, भावी कृतीचे मार्गदर्शन करण्यासाठी म्हणून करण्यात आलेले असले तरी ह्या चिंतनातून एक प्रकारची तटस्थताही त्यांना लाभत असे.

खाण्यापिण्याच्या बाबतीत ते रसिक होते. पाश्चात्त्य आणि बंगाली पदार्थ बनविण्यात ते प्रवीण होते. त्यांची ह्या बाबतीतील रुची सर्वस्पर्शी होती. मी एकदा डेहराडूनला त्यांच्याकडे गेलो तेव्हा उशीर झाला होता म्हणून बाहेर जेवून त्यांच्या घरी गेलो. त्यांनी मला विचारले, 'शास्त्रीजी, जेवणाचं काय ?' मी म्हटले, 'मी जेवून आलो आहे. डाळ-रोटी खाल्ली.' माझ्या चेहऱ्यावरचा नापसंतीचा भाव त्यांनी ओळखला. ते म्हणाले, 'का ? आवडली नाही ? फार रुचकर पदार्थ आहेत ते.'

पाश्चात्य संगीत, विशेषतः निग्रो 'स्पिरिट्युअल्स' त्यांना आवडत. रवीन्द्र संगीतात ते तल्लीन होत. बागकामाचा त्यांना छंद होता. विविध प्रकारची फुलझाडे त्यांच्या बंगल्याच्या आवारातील बागेत होती. बागकामाची सर्व अवजारे त्यांच्याकडे होती. बागेची निगा ते स्वतः राखीत.

त्यांच्या चिंतनातून एक प्रकारची पूर्णपणे ऐहिक अशी कृतिप्रवण आध्यात्मिकता त्यांनी कमावली होती. म्हणून सतत कार्यरत राहूनही ते यशापयशाच्या पलीकडे गेले होते.



अनुक्रमणिका

महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ.

मराठी विश्वकोश

"विज्ञान व तांत्रिक" तसेच "समाजशास्त्रे व मानव्यविद्या" या विषयांतील मानवी ज्ञान मराठी भाषेत उपलब्ध करून देण्याचा महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळाचा अभिनव लक्षणीय उपक्रम !

प्रत्येकी सुमारे १२०० / १६०० पृष्ठांचे २० खंड.

१ ते १२ खंड विक्रीस तयार, खंड १३ वा लवकरच प्रकाशित होत आहे.

– उर्वरित खंड प्रकाशनाच्या मार्गावर –

किंमत : एक खंड रु. १००/–

अ) शासनमान्य शैक्षणिक संस्था, संशोधन संस्था, ग्रंथालये यांसह सर्वच मराठी विश्वकोश वाचकांना खंडांच्या खरेदीवर ३० टक्के सवलत म्हणजे प्रत्येक खंड रु. ७०/– ला आणि २० खंडांचा संच रु. १४००/– ला.

ब) **महाराष्ट्र शासनाच्या प्रकाशनांचे अधिकृत विक्रेते तसेच पाठ्यपुस्तक मंडळाचे अधिकृत विक्रेत्यांना खंडांच्या खरेदीवर ३७ टक्के सूट.**

★ अधिक माहितीसाठी ★

सचिव, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ,
एल्सा हटमेंट, "डी" ब्लॉक, आझाद मैदान, मुंबई–४०० ००१.
(दूरध्वनी क्र. ४१५०६९८) यांच्याकडे कृपया संपर्क साधावा.

"मराठी विश्वकोश" खंडांच्या प्रती विक्रीसाठी

खालील विक्रीकेंद्रांवर उपलब्ध :

व्यवस्थापक, महाराष्ट्र राज्य पाठ्यपुस्तक भांडार व वितरण केंद्र–

१) १०, उद्योगनगर, स्वामी विवेकानंद पथ,
गोरेगाव, मुंबई–४०० ०६२.
(दूरध्वनी क्र. ६९८०३१)

२) "बालभारती"
सेनापती बापट मार्ग, पुणे ४११ ००४.
(दूरध्वनी क्र. ५९४६६)

३) "बालभारती"
रवींद्रनाथ टागोर सायन्स कॉलेजसमोर,
महाराजाबाग रोड, नागपूर–४४० ०१२.
(दूरध्वनी क्र. २३०३८)

४) औद्योगिक वसाहत पथ नं. ३,
रेल्वे स्टेशनजवळ, औरंगाबाद–४३१ ००१.
(दूरध्वनी क्र. ४११०)

अनुक्रमणिका





[अनुक्रमणिका](#)





एम. एन. रॉय : चरित्ररेखा

द्वा. भ. कर्णिक

१९३६ सालच्या नोव्हेंबर महिन्यात एम. एन. रॉय जेव्हा देहरादूनच्या तुरुंगातून बाहेर पडले आणि जीवनात प्रथमच उघडपणे त्यांनी राजकीय प्रांगणात पाऊल टाकले, तेव्हा त्यांची ओळख करून देताना बहुशः वृत्तपत्रांनी " रहस्यमय व्यक्ती " असा त्यांचा उल्लेख केला. रॉय यांचे सारे जीवन खरोखरच रहस्यमय होते. " रहस्य " या शब्दाचा शब्दकोशातील अर्थ पाहिला, तर असे आढळून येते की, रहस्य म्हणजे काहीतरी गुप्त किंवा अनाकलनीय होय. तोच अर्थ अधिक व्यापक करताना शब्दकोशाने म्हटले आहे, की ते असे काहीतरी आहे की ज्याच्या अस्पष्टपणामुळे किंवा अनिश्चिततेमुळे त्याबद्दल कुतूहल निर्माण होते. त्याच्याही पुढे जाऊन शब्दकोश म्हणतो की, त्यात गुप्ततेचे सार येते आणि त्यातून मनापुढे कोडे उभे राहते. आता रहस्यमय व्यक्तित्वाचा अर्थ काय असा विचार केला तर त्यात छडा न लावण्याजोगे, अनाकलनीय, मती कुंठित करणारे असे व्यक्तित्व सूचित होते. रॉय यांच्या जीवनाकडे दृष्टिक्षेप केला तर त्यांना तंतोतंत लागू पडणारे असे रहस्यमय व्यक्तित्व, सामान्य जनांच्या प्रत्ययास आल्यावाचून राहणार नाही. सामान्यजन हा शब्दप्रयोग मी जाणून-बुजून करीत आहे. कारण चिकित्सक, बुद्धिनिष्ठ, विवेकी माणसे लगेच म्हणतील की, रॉय यांच्या जीवनात रहस्यमय असे काय होते ? तो तर एका उघड उघड क्रांतिकारक, प्रगतिशील, तर्कशुद्ध जीवनाचा आलेख होता. सामान्य जनांपुढे मात्र जे जीवन प्रगट झाले ते गुप्त, अनाकलनीय आणि कुतूहलाच्या भावनेने स्तंभित करणारेच होते.

कल्पना करा. रॉय हे जन्माला आले ते मानवेंद्रनाथ म्हणून नव्हेच. एका गरीब, देवपूजा करणाऱ्या संस्कृत शिक्षकाच्या घरी ते जन्माला आले. त्यांचे पाळण्यातील नाव नरेंद्र असे होते. आणि चट्टोपाध्याय कुटुंबात त्यांनी जन्म घेतला होता. रॉय यांचे वडील एका पाठशाळेत संस्कृतचे शिक्षक होते. साहजिकच रॉय यांच्या कानावरून बालपणापासूनच संस्कृत श्लोक आणि वचने जात असत. त्याचप्रमाणे धार्मिकतेचेही बाळकडू त्यांना पाजले गेले होते. रॉय यांच्यावर जे संस्कार झाले होते त्याबद्दलच्या आठवणी देहरादूनमधील त्यांच्या निवासस्थानी आलेल्या आपल्या सहकाऱ्यांना ते आवर्जून सांगत असत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा सहवास त्यांना प्रकर्षाने आवडत असे याचेही कारण संस्कृत भाषेबद्दलचे त्यांचे जन्मजात आकर्षण हेच असणे संभवनीय आहे. दुर्दैवाने रॉय यांचे रीतसर शिक्षण सुरू होण्यापूर्वीच ते त्या वेळच्या बंगालमधील क्रांतिकारक आंदोलनाकडे आकर्षित झाल्यामुळे संस्कृतचा वारसा त्यांच्यापासून हिरावला गेला. पण त्यांचे वैशिष्टच असे की, संस्कृत अध्ययनाची बाजू त्यांच्या जीवनात लंगडी पडली असली तरी व्यासंगातून त्यांनी ही उणीव फार मोठ्या प्रमाणात भरून काढली. हा व्यासंग त्यांना संस्कृत भाषेतून करता आला नाही. पण इंग्रजी भाषेत जे संस्कृत वाङ्मय वा साहित्य उपलब्ध होते, त्याचा आधार घेऊन त्यांनी उपनिषदांचे सार समजावून घेतले आणि भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत आपली अशी एक भूमिका तयार केली. त्यांच्या या व्यासंगाचा प्रत्यय त्यांच्या सहवासात येणाऱ्या विद्वानांना यावयाचा आणि ते आश्चर्यचकित होऊन उद्गार काढीत असत, " देवभाषा म्हणून मानल्या जाणाऱ्या संस्कृत भाषेचा मूलगामी आधार नसताना रॉय हे भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या बाबतीत अशी गाढी चिकित्सा कशी करू शकतात कोण जाणे ! " एकदा तर मारवाडी विद्यालयात भरलेल्या एका सभेत तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा गौरव करताना रॉय यांनी आकस्मिकपणे भाष्य केले, "कपिलकणादांच्या परंपरेचा वारसदार असलेल्या या महापंडिताच्या चरणी मस्तक विनम्र करण्याचा मोह मला आवरता येत नाही." ते भाष्य, ते उद्गार आणि ती तत्त्ववेत्त्याची नम्रता सारेच काही चमत्कृतिपूर्ण होते. त्या क्षणी तेथे जमलेल्या असंख्य लोकांना साक्षात्कार झाला की, राजकारणातील रहस्यमय व्यक्ती म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या रॉय यांनी

आपल्या जीवनातील आणखी एका अज्ञात पैलूचे मनोज्ञ दर्शन घडविले आहे.

रॉय यांच्या जीवनाची सुरुवातच अकल्पित अशी झालेली आढळून येते. १८८७ सालचा त्यांचा जन्म. पहिले महायुद्ध सुरू झाले १९१४ साली. म्हणजे त्या साली रॉय यांचे वय २६–२७ असे असावे. त्या वयातच त्यांनी जतीन मुकर्जी यांच्या नेतृत्वाखाली संघटित होणाऱ्या क्रांतिकारक अनुशीलन समितीत हिरिरीने प्रवेश केला. म्हणजे विशीच्या घरातच त्यांचे क्रांतिकारक राजकीय जीवन सुरू झाले. हे जीवन साधेसुधे नव्हते. धगधगीत अग्नीचा लोळ अंगावर घेण्याचा प्रत्यय आणून देणारे ते जीवन होते. रॉय यांनी स्वत; आत्मकथन असे केलेच नाही. पण त्यांच्या-बद्दलच्या ज्या आठवणी त्यांच्या सहकाऱ्यांच्या लेखनातून वा वाणीतून प्रकट झाल्या आहेत, त्यावरून असे उघड होते की रॉय हे काही काळ संन्यासी म्हणून स्वैर संचार करीत होते आणि त्या वेळी त्यांचा कल अध्यात्माकडे झुकलेला होता, म्हणजे सर्वसंग-परित्यागाची जणू दीक्षाच त्यांनी घेतली होती. आता परित्यागाचा हा अनुभव घेतल्यानंतर देश-निष्ठेने शिर हाती घेणे त्यांना कसे जड जाऊ शकेल? त्यांनी क्रांतिकारकांच्या गटात पाऊल टाकले आणि लगेच अत्यंत जोखमीची कामगिरी त्यांनी स्वेच्छेने स्वीकारली. ही कामगिरी अर्थातच क्रांतिकारी आंदोलनासाठी द्रव्यबळ जमविण्याची होती. त्यासाठी एकच मार्ग उपलब्ध होता आणि तो म्हणजे दरोडे घालून पैसा उभा करण्याचा. रॉय यांनी असे दरोडे घातले. त्यातून पैसा उभा केला आणि क्रांतिकार्याला पाठबळ मिळवून दिले. त्यासाठी अटक, धरपकड, शिक्षा या क्रमातून त्यांना जावे लागले. पण त्यांनी क्रांतिकार्यातून कधी पाऊल मागे घेतले नाही.

रॉय यांचे स्फूर्तिदाते गुरू जतीन मुकर्जी हेच होते. बाघा मुकर्जी म्हणूनच ते ओळखले जातात. रॉय यांचा त्यांच्या बाबतीत भक्तिभाव असा की, जतीन मुकर्जी यांच्याबद्दलच्या आठवणी निघाल्या की रॉय यांना अक्षरशः गहिवरून येत असे. पण रॉय यांचा जीवनाबद्दलचा दृष्टिकोण असा होता की बाघा मुकर्जी यांच्या शौर्य-धैर्याबद्दल अपरंपार आदर व्यक्त करतानाही ते लगेच पुस्ती जोडत असत, "तो श्रेष्ठ पुरुष होता. पण तसाच तो एक श्रेष्ठ मानवही होता." त्या श्रेष्ठ पुढाऱ्याने पोलिसांच्या गोळ्यांना गोळीनेच उत्तर दिले. त्यात तो धारातीर्थी पडला आणि रॉय यांची भावनोत्कटता अशी की, त्या बलिदानातूनच ते अंतर्मुख झाले आणि आपल्या क्रांतिकारक भूमिकेविषयी ते नव्याने विचार करू लागले.

वैचारिक परिवर्तनाच्या क्षेत्रातील रॉय यांचा हा पहिला अनुभव मानावा लागेल. म्हणजे त्यांनी आपल्या क्रांतिकार्याचा त्याग केला नाही. या क्रांति-कार्यासाठी त्यांच्यावर जतीनदांनी जी कामगिरी सोपविली होती ती युद्धाच्या आघाडीवर ब्रिटनपुढे उभ्या ठाकलेल्या जर्मन सत्तेशी संगनमत करून द्रव्य आणि शस्त्रसाहाय्य हस्तगत करणे ही होती. त्यासाठी चीन, जपान या देशांना भेटी देऊन तेथील जर्मन वकिलातींशी गुप्त वाटाघाटी करण्याचा रॉय यांना आदेश देण्यात आला होता. या यात्रेसाठी रॉय यांनी नामांतर केले आणि जॉन मार्टिन या नावाने ख्रिस्ती मिशनऱ्याचे बेमालूम रूप वठवून त्यांनी अतिपूर्वे-कडील देशांना भेटी दिल्या. असे म्हणतात की, ते ज्या बोटीने प्रवास करीत होते, त्या बोटीवर काही पोलीस अधिकाऱ्यांनी छापा घातला. काही बंगाली क्रांतिकारक या बोटीने प्रवास करणार आहेत अशी माहिती त्यांना मिळाली होती. रॉय हे जॉन मार्टिन या नावाने प्रवास करीत असलेलेही त्यांना आढळले. पण रॉय हे एकाग्रतेने बायबलचे पठण त्या वेळी करीत होते. धर्मोपदेशकाचा त्यांचा आविर्भाव असा प्रत्ययकारी होता की, पोलिसांची त्यांच्याबद्दलची भावना अशी झाली की, "हा धर्मोपदेशक क्रांतीचे वाण कसे हाती घेऊ शकेल ?"

हिंदू संन्यासी आणि ख्रिस्ती धर्मोपदेशक अशा भूमिका रॉय यांनी सफाईने पार पाडल्या. याच्या मुळाशी त्यांची स्थितप्रज्ञ वृत्ती हीच होती की, जी उभ्या आयुष्यात त्यांना परोपरीने तारक ठरली. येथे जर्मन साहाय्यासाठी त्यांनी भारताबाहेर प्रयाण केले. त्यात त्यांना यश आले नाही. कारण एक तर जर्मनी ज्या बोटीतून शस्त्रे पाठविणार होती ती बोटच कोठे तरी वाटेवर अडकून पडली. पण रॉय याच्या मनो-मनी हा विचार बळावून आला की, "समजा, बंगालमधील सुंदरबनात ठरल्याप्रमाणे शस्त्रास्त्रांनी सज्ज अशी बोट आली तरी ती शस्त्रास्त्रे उतरवून कोण घेणार ? त्यासाठी आवश्यक असलेले क्रांति-कारक मनुष्यबळ आपण उभे केले आहे काय ?"

त्यातूनच रॉय यांचे विचारमंथन सुरू झाले. मूलभूत ध्येयधोरणाबद्दलच हे विचारमंथन होते. क्रांतिकारक गटांनी—मग तो अनुशीलन असो की युगांतर असो—क्रांतीची योजना आखली होती. म्हणजे शस्त्रास्त्रांची बोट कोठे लागावयाची, त्यातून शस्त्रास्त्रे कोणी उतरून घ्यावयाची, कोणी कसा हल्ला करावयाचा, ब्रिटिशांची रसद तोडण्यासाठी कोणते पूल पाडावयाचे, कलकत्ता शहरावर कोणी आणि कसा आक्रमक हल्ला चढवावयाचा वगैरे वगैरे योजना कागदोपत्री तयार करण्यात आल्या होत्या. पण निर्वाणीचा प्रश्न होता तो त्यासाठी लागणारे मनुष्यबळ कोठून आणावयाचे ? क्रांतीची योजना आणि तिची अमलबजावणी यात मेळ साधण्याबद्दलचा प्रश्न यात अंतर्भूत होता.

रॉय यांच्या विचारमंथनाला त्यातूनच चालना मिळाली आणि त्यातून त्यांना साक्षात्कार झाला तो हा की, क्रांतीची लढाई वैयक्तिक संघर्षातून यशस्वी होणार नाही. तिच्यामागे जनतेची संघटित शक्ती उभी राहावयाला पाहिजे. मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे हे रॉय यांच्या मनात उठलेले तरंग होते. वैयक्तिक क्रांतिवादातून सामाजिक क्रांतिवादाकडे झुकलेले त्यांचे हे विचारतरंग होते. त्या विचारांनी मूळ धरले ते रॉय हे जेव्हा अमेरिकेत पोचले तेव्हा. काय योगायोग पहा. भांडवलशाहीची मूहूर्तमेढ उभारणाऱ्या अमेरिकेनेच एका भारतीय मार्क्सवाद्याला आपल्या कुशीत जन्म दिला आणि तेथेच मानवेंद्रनाथ रॉय यांचा पुनर्जन्म झाला. रहस्यमयतेचा आणखी आविष्कार तो कोणता असू शकेल ?

कॅलिफोर्नियाच्या किनाऱ्यावर उतरणाऱ्या नरेंद्र भट्टाचार्य या ज्वलज्जहाल भारतीय क्रांतिकारकाला अमेरिकेने आश्रय दिला असे मुळीच नव्हे. उलट हिंदू क्रांतिकारकांविरुद्ध उभारण्यात आलेल्या खटल्यात अमेरिकेने रॉय यांना आरोपी केले. त्यासाठी धरपकड करण्यात आली. रॉय यांना अमेरिकन न्यायालयापुढेही उभे करण्यात आले. रॉय यांचे नशीब असे की तेथील न्यायालयाने त्यांना काही शर्तीवर बाहेर सोडले. रॉय हे बंदिस्त राहणाऱ्यांपैकी नव्हते. त्यांनी तुरुंगाबाहेर राहण्याचा निर्धार केला आणि अमेरिकेतून बाहेर पडून खटल्यातून मुक्त होण्याचा विचार करून मेक्सिकोचा रस्ता धरला.

रॉय यांची कर्मभूमी त्या क्षणी बदलली. ती आता मेक्सिको ही झाली. मेक्सिकोत त्या वेळी अमेरिकेविरुद्ध संघर्ष चाललेला होता. मेक्सिकोतील समाजवादी प्रवृत्तीच्या लोकांना अमेरिकन भांडवलशाहीच्या मगरमिठीतून आपल्या देशाची मुक्तता करावयाची होती. नव्याने मार्क्सवादाचा स्वीकार केलेल्या रॉय यांनी समाजवादी दलाला पाठिंबा देण्याचा निश्चय केला. समाजवादी क्रांतीचे अग्रदूत होण्याचा सन्मान त्यातूनच त्यांना मिळाला. लक्षात ठेवण्यासारखी गोष्ट आहे ती ही की, सोव्हियट युनियनबाहेर पहिला कम्युनिस्ट पक्ष स्थापन करण्याचा मान मेक्सिकोला मिळाला आणि रॉय हेच त्या पक्षाचे पहिले सूत्रधार म्हणून जगापुढे आले. मेक्सिकोतील त्यांचे आणखी एक महत्वाचे कर्तृत्व म्हणजे वृत्तपत्रीय क्षेत्रात त्यांनी केलेले पदार्पण हे होय. रॉय यांचे लेख त्यानंतर मेक्सिकोतील निरनिराळ्या वृत्तपत्रांत प्रसिद्ध होऊ लागले. मेक्सिकन सोशालिस्ट पक्षाच्या मुखपत्राचेही ते संपादक झाले.

मानवेंद्रनाथ रॉय हे नाव त्यानंतरच जगापुढे आले. तोवर भारतातील क्रांतीचे ते एक प्रणेते होते. आता मेक्सिकोमधील समाजवादी पक्षाचे पुढारी म्हणून त्यांना कम्युनिस्ट विश्वाचे माहेरघर बनलेल्या मॉस्कोमधून आमंत्रण आले. त्या बाबतीत योग जुळून आला तो असा की, कम्युनिस्ट पुढारी बोरोदिन हे त्याच सुमारास मेक्सिकोत येऊन दाखल झाले. खुद्द लेनिनने त्यांना आपले प्रतिनिधित्व करण्यासाठी तेथे पाठविलेले होते. बोरोदिन हे अद्याप प्रसिद्धीच्या प्रकाशात आलेले नव्हते. ते अनिकेत अवस्थेतच मेक्सिकोला पोचले होते. रॉय हे मात्र मेक्सिकोच्या अध्यक्षांचे सल्लागार म्हणून वैभवशाली जीवन जगत होते. बोरोदिन यांना रॉय यांनीच आश्रय दिला आणि रॉय यांच्या निवासस्थानीच त्यांनी मुक्काम केला. त्यातून जे सहकार्य निर्माण झाले त्याच्या अनुषंगानेच रॉय यांना मॉस्कोहून आमंत्रण आले ते दुसऱ्या कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या परिषदेला हजर राहण्याचे. स्वतः लेनिन यांनी आग्रहपूर्वक हे आमंत्रण रॉय यांना दिले होते. एका भारतीय क्रांतिकारकाच्या जीवनाला कलाटणी देणारी ही घटना होती. एका बंगाली खेड्यातील एक मुलगा जर्मनीचे साहाय्य संपादन करण्यासाठी अतिपूर्वेकडे जातो आणि तेथून मजल दरमजल करीत अमेरिकेला पोचतो

अनुक्रमणिका

हीच मुळी एक अभूतपूर्व घटना होती. पण रॉय यांच्या दैवाचे फेरे असे पडले की, ते मेक्सिकोला क्रांतीचे नेते झाले आणि मेक्सिकन कम्युनिस्ट पक्षाचे प्रतिनिधी म्हणून ते सोव्हियट क्रांतीच्या केंद्रस्थानीही पोचले.

हा चकित करणारा उत्कर्ष नव्हे. ही प्रत्यक्ष गगनाला गवसणी घालणारी झेप होती. ही झेप घेणारा पहिला भारतीय नागरिक म्हणून रॉय यांचे नाव खरोखरच अजरामर झालेले आहे. भारताच्या नागरिकांमध्ये आधुनिक काळात एकंदरीने चारच व्यक्तींना आंतरराष्ट्रीय सन्मान प्राप्त झाला. त्या चार व्यक्ती म्हणजे गुरुदेव रवीन्द्रनाथ टागोर, महात्मा गांधी, पंडित जवाहरलाल नेहरू आणि मानवेंद्रनाथ रॉय या होत. त्यांच्यामध्येही श्रेष्ठत्व आणि असामान्यत्व संपादन केले ते रॉय यांनी. कारण ते लेनिन, ट्रॉट्स्की, स्टालिन यांच्या प्रभावळीत तर उभे राहिलेच, पण कम्युनिस्ट विश्वाचे सूत्रचालन करणाऱ्या कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलच्या अधिकारी मंडळात त्यांनी स्वतःच्या कर्तृत्वाने फार वरचे स्थान संपादन केले. इंटरनॅशनलच्या कार्यकारी मंडळाचे ते सभासद झाले आणि त्या संघटनेच्या पूर्वेकडील केंद्राचे प्रमुख म्हणूनही त्यांना नेमण्यात आले.

हा सन्मान त्यांनी आपल्या अंगच्या गुणांनी मिळविला. वस्तुतः इंटरनॅशनलच्या दुसऱ्या अधिकृत परिषदेतच रॉय यांच्या बुद्धिमत्तेची चमक प्रगट झाली. लेनिन यांची व त्यांची भेट झाली त्या वेळी लेनिन चकित झाले की अशा कोवळ्या वयाच्या तरुणाने अशी प्रतिभाशाली चिकित्सक प्रज्ञा कशी मिळविली असेल. त्यांना वाटले होते की आपल्याला भेटावयाला येणारा भारतीय प्रतिनिधी ज्ञानवृद्ध तर खराच, पण वयोवृद्धही असेल. पण रॉय यांची उंचनिंच, सडपातळ देहयष्टी, त्यांचा तारुण्यसुलभ उत्साह आणि विशेषतः त्यांच्या डोळ्यातील बुद्धिमत्तेची चमक पाहून लेनिन चकित झाले. त्यांना अधिकच आश्चर्य वाटावयाचे होते ते रॉय यांनी सादर केलेला प्रबंध पाहून. हा प्रबंध वसाहतींतील स्वातंत्र्यलढ्यात कम्युनिस्टांनी स्वीकारावयाच्या भूमिकेबद्दलचा होता. लेनिन यांची अशी भूमिका होती की, वसाहतींतील स्वातंत्र्यलढ्यांना कम्युनिस्टांनी बिनशर्त आणि हार्दिक पाठिंबा द्यावा; कारण या स्वातंत्र्य आंदोलनामुळे साम्राज्यशाहीची शक्ती खिळखिळी होऊ शकेल. रॉय यांनी त्या भूमिकेला एक पुस्ती जोडली. ती अशी की, वसाहतीतील स्वातंत्र्य आंदोलनाला कम्युनिस्टांनी जो पाठिंबा द्यावयाचा तो विवेकपूर्ण तसाच सावधपणाचा असावा. रॉय यांनी त्यातून इषारा दिला होता तो असा की, वसाहतीतील भांडवलदार व वरिष्ठ वर्ग हे ऐनवेळी साम्राज्यशाहीशी संगनमत करून स्वातंत्र्य आंदोलनाला धोका निर्माण करणे शक्य आहे याची परिपूर्ण जाणीव ठेवून कम्युनिस्टांनी स्वातंत्र्य आंदोलनाला पाठिंबा द्यावा; पण त्याच वेळी आपली स्वतःची संघटना मजबूत करून भांडवलदारांच्या डावपेचांना तोंड देण्याचीही तयारी ठेवावी. लेनिन यांचा मोठेपणा असा की, त्यांनी आपला स्वतःचा आणि रॉय यांचा असे दोन्ही प्रबंध इंटरनॅशनलच्या बैठकीपुढे विचारासाठी ठेवण्याचा निर्णय घेतला. परिषदेने त्या अधिवेशनात दोन्ही प्रबंधांवर साधकबाधक विचार करून आपले धोरण ठरविले.

रॉय यांच्या प्रबंधात सूचित केलेले दूरगामी परिणाम पुढील काळात प्रत्यक्षपणे प्रत्ययास आले आणि त्यातून रॉय यांच्या भूमिकेची सार्थता निदान इतिहासात तरी नमूद झाली. रॉय यांनी जे भाकित केले होते त्याचा अनुभव त्यांना स्वतःलाच चीनमध्ये घ्यावयाला मिळाला. चीनमध्ये ज्या वेळी साम्राज्यशाहीविरोधी संघर्ष सुरू झाला, तेव्हा त्या क्रांतीचे मार्गदर्शन करण्यासाठी कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलने रॉय यांची निवड केली. चिनी कम्युनिस्ट पक्षातर्फे रॉय यांना हे मार्गदर्शन करावयाचे होते. दुर्दैवाने त्या सुमारास लेनिन यांच्यासारखा प्रज्ञावंत नेता काळाच्या पडद्याआड गेला होता आणि त्यांची जागा स्तालिनने घेतली होती. स्तालिन हे शह आणि काटशह देण्याच्या धोरणाचे प्रवर्तक होते. त्यांनी रॉय यांच्यापूर्वी बोरोदिनला चिनी कम्युनिस्ट पक्षाचे मार्गदर्शन करण्यासाठी पाठविले होते. रॉय हे चीनला पोचण्यापूर्वीच बोरोदिन याने चिनी कम्युनिस्ट पक्षावर प्रभुत्व प्रस्थापित केले होते. साहजिकच रॉय यांना आपली भूमिका स्वतंत्रपणे अमलात आणता येत नव्हती आणि चिनी कम्युनिस्ट नेते व बोरोदिन यांनी निर्माण केलेल्या अडथळ्यांना तोंड देतच रॉय यांना आपली भूमिका विशद करावी

अनुक्रमणिका

लागत होती. त्यांनी भाकित केल्याप्रमाणे चिनी क्रांतीचे अग्रेसरत्व घेतलेल्या कुओमिटांग या संघटनेने व तिचे नेते चांग कै शेक यांनी शेतकऱ्यांच्या उठावातून क्रांती सफल करण्याच्या रॉय यांच्या भूमिकेला मान्यता दिली नाही आणि चिनी कम्युनिस्ट पक्षाने त्यांचीच बाजू घेऊन साम्राज्यशाहीशी संगनमत करून चिनी क्रांतीचा विश्वासघात करू पाहणाऱ्या चांग कै शेक यांचे कारस्थान निर्वेध केले. चांग कै शेक यांनी सत्ता आपल्या हाती येताच प्रथम कम्युनिस्ट पक्षाच्या अस्तित्वावरच यशस्वी घाला घातला. रॉय यांनी कम्युनिस्ट पक्ष बळकट करून शेतकरी क्रांतीच्या अनुरोधाने चीनमध्ये राजकीय व सामाजिक क्रांती घडवून आणण्याचा जो घाट घातला होता, तोही या कारस्थानी युतीमुळे विफल झाला. अर्थात स्तालिन यांच्या संधिसाधू राजकारणाचे जे फलित झाले त्याचा दोष त्यांनी रॉय यांच्यावरच ठेवला आणि कालांतराने त्यांना कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलमधून बाहेर टाकले. रॉय यांच्या दूरदर्शी भूमिकेचा प्रत्यय मात्र पुढे यशस्वी झालेल्या कम्युनिस्ट क्रांतीने घडवून आणला. कारण माऊ त्से तुंग यांनी रॉय यांच्याविरुद्ध बोटे मोडीत का होईना, पण त्यांच्याच सिद्धांतानुसार चीनमध्ये शेतकऱ्यांच्या उठावातून कम्युनिस्ट क्रांती घडवून आणली.

रॉय यांचे भाकित चीनप्रमाणे भारतीय स्वातंत्र्य लढ्यातही खरे ठरले. त्यांच्या सिद्धांताचा आशय होता तो असा की, काँग्रेस संघटना ही कुओमिटांगप्रमाणे सर्व वर्गीय एकजुटीची प्रतीक होती आणि म्हणून भारतामध्ये राष्ट्रीय क्रांती यशस्वीपणे घडवून आणावयाची असेल, तर शेतकरी, कामकरी व मध्यमवर्ग या तीन लढाऊ शक्तींच्या हातीच काँग्रेसचे नेतृत्व संघटित होणे आणि भांडवलदार व जमीनदार वर्गाच्या शक्ती नामोहरण होणे आवश्यक आहे. त्या दृष्टीने साम्राज्यशाहीशी ऐनवेळी तडजोड घडविण्याचा प्रयत्न करू शकणाऱ्या गांधीवादी नेतृत्वाला प्रतिस्पर्धी असे नेतृत्व कम्युनिस्ट पक्षाने दिले पाहिजे असाच रॉय यांनी प्रथमपासून अखेरपर्यंत आग्रह धरला होता. पण स्तालिनने एकदा उजवीकडे व दुसऱ्यांदा डावीकडे अशी आपल्या धोरणाची सारखी फिरवाफिरव चालू ठेवल्यामुळे रॉय यांच्या भूमिकेला ते कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलमध्ये असेपर्यंतसुद्धा कम्युनिस्ट पक्षाकडून अव्यभिचारी पाठिंबा मिळाला नाही.

रॉय यांचा जीवनपट असा होता की त्यांना अनेक चढउतार पाहावे लागले. क्रांतिकारक जीवनपटातील ही अपरिहार्य वस्तुस्थितीच असते. रॉय यांना त्याबद्दल ना खेद ना खंत. आता हेच पाहा ना. भारतीय स्वातंत्र्य संपादनासाठी होणारा लढा हा राष्ट्रीय क्रांतीचा भाग होय आणि त्या क्रांतीचे साधन काँग्रेस ही संघटना होय अशी रॉय यांची ठाम भूमिका होती. पण काँग्रेसच्या नेतृत्वाला साम्राज्यशाहीशी अटीतटीची लढाई करावयाची नव्हती. ते नेतृत्व तडजोडीच्या मार्गाने आणि ब्रिटिश सरकारच्या अनुग्रहाने राष्ट्रीय स्वातंत्र्य हस्तगत करू पाहात होते. रॉय यांना तडजोडीचा मार्ग पसंत नव्हता. त्यांना पाहिजे होती ती जनतेच्या बळावर उभारण्यात येणारी क्रांती की जी सत्ता हिसकावून घेईल आणि भारतीय जनतेला सार्वभौम हक्काची ग्वाही देईल. रॉय यांचा मार्ग स्वप्नरंजनाचा नव्हता. त्याला व्यवहार्य बैठक होती. सहा वर्षांच्या कारावासानंतर बाहेर आल्यावर फैजपूर काँग्रेस अधिवेशनाच्या व्यासपीठावरून भाषण देताना त्यांनी या व्यवहार्य मार्गाचे दिग्दर्शन केले. त्या मार्गात लढा होता. पण क्रांती संपादन करण्याचे साधन असलेल्या काँग्रेसने प्राथमिक काँग्रेस समित्या, मग तालुका समित्या, त्यानंतर जिल्हा समित्या आणि अखेरीस अखिल भारतीय काँग्रेस समिती अशी संघटनेची उभारणी करून त्या संघटनांच्या आधारे ब्रिटिश सत्तेला पदोपदी आव्हान देणारी साधने बनवावी आणि तुल्यबल असे सत्तेचे साधन म्हणून स्वतंत्र, सार्वभौम अशी प्रत्यक्ष राज्यसत्ता निर्माण करावी अशी व्यवहार्य पण क्रांतिकारी भूमिका रॉय यांनी काँग्रेसपुढे मांडली. विधायकतेतून क्रांतीचा मार्ग चोखाळणारी ही तर्कशुद्ध भूमिका होती. ती भूमिका घेऊन आणि काँग्रेसमध्येच एक जहाल, मूलगामी विचारसरणीचा गट तयार करून रॉय यांनी भारतीय राजकारणात त्या वेळी प्रथमच प्रत्यक्षपणाने प्रवेश केला.

त्यानंतर दुसरे महायुद्ध सुरू झाले. त्या युद्धाबद्दल अत्यंत स्पष्ट, निःसंदिग्ध भूमिका घेतली ती भारतीय पुढाऱ्यांत रॉय यांनीच. नात्सीवाद आणि फॅसिझम ही जगावरील केवढी मोठी व भयानक आपत्ती आहे याची साक्ष पटलेल्या रॉय यांनी पूर्ण विचारान्ती, पण विलंब न लावता असा पुकारा केला की, हे युद्ध फॅसिझमविरोधी युद्ध आहे आणि लोकशाहीबद्दल

आस्था असणाऱ्या आणि सुसंस्कृत विचारसरणीच्या सर्व राष्ट्रांनी आणि व्यक्तींनी या युद्धाला बिनशर्त पाठिंबा दिला पाहिजे. कारण तो दिला नाही आणि फॅसिझमचा विजय झाला तर लोकशाहीच काय, पण सारे सुसंस्कृत जग कायमचे गुलामगिरीत आणि अंधारयुगात डांबले जाईल. त्याच वेळी रॉय यांनी भाकित केले की फॅसिझमचा पराभव झाला तर साम्राज्यशाही राष्ट्रांनाही आपल्या वसाहती तर टिकवून धरता येणार नाहीत; पण प्रत्यक्ष आपल्या देशातील सामाजिक क्रांतीही थोपवून धरता येणार नाही. भारत आणि इतर वसाहती यांचे पारतंत्र्य फॅसिझमच्या पराभवातून नष्ट होईल आणि स्वातंत्र्य-सूर्य भारतात प्रकाशमान होईल असे ठामपणे भाकित करून रॉय यांनी सोव्हिएट युनियन, ब्रिटन, अमेरिका या दोस्त राष्ट्रांच्या मागे सारी जनतेची शक्ती उभी करण्याचे आवाहन केले.

रॉय यांचे एकच नव्हे तर त्या संदर्भातील दुसरे महत्त्वाचे जे भाकित खरे ठरले ते म्हणजे हिटलर अखेरीज सोव्हियट युनियनवर हल्ला करील हे होय. फॅसिझमचा अंतिम शत्रू सोव्हियट युनियन हाच होय ही रॉय यांनी खूणगाठच बांधलेली होती. म्हणून हिटलर–स्टालिन यांच्यामध्ये मैत्रीचा करारतह झाला तरी तो तात्पुरता आहे, या दोन परस्पर-विरोधी शक्तींचा समन्वय होणे शक्य नाही अशी ग्वाही रॉय यांनी निःसंदिग्धपणे दिली होती. राज-कीय प्रज्ञेचा हा खराखुरा आविष्कार होता. तत्त्व-निष्ठेच्या तर्कशुद्ध परिणतीचे ते प्रसादचिन्हच होते. रॉय हे कम्युनिस्ट विश्वातील एक महान प्रवक्ते होते की ज्यांनी मार्क्सवादाची कास धरतानाही मार्क्स-प्रणीत मानवतावादाला खरेखुरे महत्त्व दिले आणि त्यासाठी मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाण्याचेही धाडस दाखविले. मार्क्सची भूमिका आणि विश्लेषण वेदवाक्याप्रमाणे अपरिवर्तनीय आहे असे रॉय यांनी कधीही मानले नाही. ते ज्यांनी मानले त्यांना लेनिन–स्तालिन यांच्या एकतंत्री अधिसत्तेचे समर्थन करावे लागले. रॉय हे कम्युनिस्ट विश्वातील एकमेव प्रतिनिधी असतील की ज्यांनी मूलभूत तात्त्विक मतभेद झाल्यानंतरही मागे पाऊल टाकले नाही. उलट मार्क्सवादाला परिणती आणणाऱ्या मूलभूत मानवतावादी तत्त्वज्ञानाचा पुकारा केला.

रॉय यांच्या ह्यातीतच सोव्हिएट विश्वात बरीच मोडतोड होत होती. क्रांती आपल्या अर्भकांचा बळी घेते या सिद्धांताप्रमाणे इष्ट-अनिष्ट तऱ्हेने आणि बहुशः क्रूरपणाने सोव्हियट नागरिकांपैकी अनेकांचे शिरकाणही केले जात होते. समष्टीच्या हिताकरिता व्यक्तिजीवनाचा, व्यक्तिस्वातंत्र्याचा, खुद्द व्यक्ति-त्वाचाच बळी दिला जात होता. रॉय यांना आशा वाटत होती की भांडवलदारी जगाच्या विद्वेशाचा आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या आक्रमणाचा बीमोड झाल्यानंतर सोव्हियट युनियन बहुजनहित आणि बहुजनकल्याण हे ध्येय आपल्या डोळ्यासमोर ठेवून एकतंत्री आणि जुलमी राजवटीची पकड ढिली करून घेईल आणि आपल्या देशातील नागरिकांना खुले-पणाने आणि भीतीशिवाय जगण्याचा मार्ग मोकळा करून देईल. दुसऱ्या महायुद्धात फॅसिझमचा पराभव झाल्यानंतर रॉय यांना वाटले की, सोव्हियट युनियनने मानवी स्वातंत्र्याच्या आकांक्षेने जगाचे नेतृत्व घेण्याची वेळ आली आहे. एकीकडे जगातील वसाहतवाद नष्ट होत असताना, आशिया आणि आफ्रिका यांतील एकेक देश स्वतंत्र होत असताना सोव्हियटने जगाला मानवतेचा मार्ग दाखवावा हीच रॉय याची आकांक्षा होती. पण ती आकांक्षा सफल न होता सोव्हियट युनियन व अमेरिका या दोन महासत्ता विध्वंसक अणुशक्तीचा संचय करीत असलेल्या आणि शीत युद्धाचा पवित्रा घेत असलेल्या त्यांना आढळून आल्या. त्या घटनेने मात्र त्यांचे मन विकल, निराश झाले आणि त्यांनी मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाऊन मूलगामी मानवतावादाच्या नव्या तत्त्वज्ञानाचा पुकारा केला.

रॉय हे आपल्या मतांशी प्रामाणिक होते. निर-निराळ्या स्थित्यंतरांतही त्यांनी तत्त्वनिष्ठेची कास सोडली नाही. कधीही संधिसाधूपणाचा आश्रय घेतला नाही. लोकप्रियतेपेक्षा सद्सद्विवेकबुद्धीच्या आवाह-नालाच त्यांनी मान दिला. त्या दृष्टीने पक्षविरहित राजकारण करता यावे म्हणून आपल्या राजकीय पक्षाचेही त्यांनी विसर्जन केले आणि एक विमुक्त मानव म्हणून मूलगामी मानवतावादाचा प्रचार व पुरस्कार हेच एकमेव ध्येय मानून त्यांनी अखेर-पर्यंत आपली लेखणी व शक्ती झिजवून जगापुढे तत्त्वज्ञाच्या शांतीचा एक आदर्श उभा केला.

जगाच्या इतिहासात मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे नाव अढळ, अमर राहील.



अनुक्रमणिका





मानवेंद्रनाथ रॉय यांचे यशापयश

गोविंद तळवलकर

मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी १९१५ यांनी भारत सोडला व १९३० च्या अखेरीस ते स्वदेशी परतले. या व स्वदेशी परतल्यानंतरच्या काळात भारतात कोणत्या राजकीय घडामोडी घडल्या, त्यांत रॉय यांचे स्थान काय होते, येथील राजकीय घटना व व्यक्ती यांच्या संबंधात रॉय यांनी कोणत्या भूमिका घेतल्या, भारतातील घडामोडींचा जागतिक संदर्भ कोणता होता याचा धावता आढावा घेणे हा या लेखाचा हेतू आहे.

रॉय भारतातून परदेशी गेले तेव्हा क्रांतिकारकांच्या प्रखर राष्ट्रवादाने भारले होते. नरेंद्र भट्टाचार्य म्हणून ते परदेशी गेले आणि स्वदेशी आले तेव्हा मानवेंद्रनाथ रॉय हे नाव घेऊन व कट्टर मार्क्सवादी म्हणून. अमेरिका, इंग्लंड, मेक्सिको, चीन व रशिया अशा व इतरही देशांत त्यांचे वास्तव्य झाले. मेक्सिको, चीन व काही प्रमाणात रशिया यांच्या राजकीय जीवनाशी त्यांचा जवळून संबंध आला. लेनिन, ट्रॉटस्की, स्टालीन, बुखारिन यांच्या सहवासात त्यांना राहता आले.

पंधरा वर्षे भारताबाहेर ते राहात होते तेव्हा त्यांचा स्वदेशाशी अगदीच संबंध तुटलेला नव्हता. ब्रिटिश साम्राज्यवाद, भारतीय राष्ट्रीय आंदोलन, आर्थिक स्थित्यंतरे या संबंधात त्यांची काही मते बनली होती. पहिल्या महायुद्धाच्या काळात तुर्कस्तान खलीफाचे स्थान याबद्दलचा प्रश्न निर्माण होऊन अलिबंधूंसारख्या मुस्लिम पुढाऱ्यांनी भारतात खिलाफतीच्या प्रश्नावर सरकारविरुद्ध वातावरण तापविण्यास सुरुवात केली. म. गांधींनी त्यांना पाठिंबा दिला आणि रौलॅट कायद्याच्या निषेधाप्रमाणेच खिलाफतीच्या आंदोलनाचे नेतृत्व केले. यामुळे हिंदू-मुस्लिम एकजूट होईल अशी गांधींची समजूत होती. पण एकजूट अल्पकाळ टिकली आणि मुळात हे आंदोलन चुकीचे होते हे कालांतराने सिद्ध झाले.

पॅन इस्लामवाद हे खिलाफत चळवळीचे अधिष्ठान आहे असे अलिबंधू म्हणत असत. पण पॅन इस्लामवाद हा मुस्लिम पुनरुज्जीवनवादाचाच भाग होता आणि त्याचे भारतीय पुरस्कर्ते हे आधुनिक वैज्ञानिक संस्कृतीच्या विरुद्ध होते. या संस्कृतीचा पुरस्कार सर सय्यद अहमद यांनी करून अलीगढ विद्यापीठाची स्थापना केली. यास विरोध करणारांत मौलाना आझाद हे तेव्हाचे तरुण पुढारी होते. 'अल हिलाल' या त्यांच्या पत्रात त्यांनी लिहिले होते : "अलीगढ चळवळीमुळे मुसलमान हतबल झाले. मुख्य उद्दिष्ट पॅन इस्लामवादाचा पुरस्कार करणे हे आहे... अलीगढ चळवळीच्या प्रवर्तकांनी कितीही मोठ्या गोष्टी केल्या तरी कोणत्याही स्थानिक वा राष्ट्रीय चळवळीने मुसलमानांचे हित होणार नाही."

म. गांधींनी खिलाफतीच्या चळवळीची वैचारिक व भावनात्मक प्रेरणा लक्षात घेतली नव्हती. खुद्द तुर्कस्तानात खिलाफत व पॅन इस्लामवाद यांना मूठमाती देणारा केमाल पाशा निर्माण झाला होता. त्याच्या विरुद्ध असलेल्या अन्वरपाशा व जेमलपाशा यांना रशियातील कम्युनिस्ट सरकारने मॉस्कोत बोलावून घेतले होते. रॉय हे मॉस्कोत होते व त्यांच्या यांच्याशी गाठीभेटी होत होत्या. पॅन इस्लामवाद हा निश्चितपणे प्रतिगामी आहे हे रॉय यांचे मत झाले होते आणि त्याप्रमाणे त्यांनी लेनिनला अहवाल दिला होता. पॅन इस्लामवाद्यांना रशियाच्या मदतीने क्रांतीस विरोध करावयाचा आहे हे त्यांनी या अहवालात प्रतिपादन केले होते. पुढे रशियन सरकारचेही पॅन इस्लामवाद्यांशी असलेले संबंध थंडावले. यासंबंधीचे सविस्तर विवेचन रॉय यांच्या आठवणींच्या संग्रहात आहे. म्हणजे महात्मा गांधींच्या भारतातील राजकीय जीवनातील पहिल्या आंदोलनाविषयी ते व रॉय यांच्या भूमिकेत महत्त्वाचा फरक होता.





अनुक्रमणिका

भारतात कम्युनिस्ट विचारांचा प्रसार करणे व पक्षसंघटना बांधण्याची व्यवस्था करणे ही रॉय यांच्यावर जबाबदारी होती. रशियाच्या आशियाई भागात यासाठी चाललेल्या शिक्षणकेंद्रात त्यांचे स्थान प्रमुख होते. या निमित्ताने त्यांचा तरुण हिंदी कार्यकर्त्यांशी संबंध येत होता. भारतातील परिस्थितीच्या संबंधात रॉय यांची जी मते झाली होती ती त्यांनी त्या वेळी 'इंडिया इन ट्रान्झिशन' या ग्रंथात मांडली. त्याच्या प्रती जर्मनीत छापून त्या गुप्तपणे भारतात धाडण्यात आल्या.

कम्युनिस्ट क्रांती भारतात घडवून आणावी हा रशियातील एक प्रबळ विचार होता. शस्त्रसामग्रीही अफगाणिस्तानमार्गे पाठविण्याची तयारी होती. पण भारतात कम्युनिस्ट क्रांती होण्यास अनुकूल परिस्थिती नाही, तेथील कामगारवर्ग अगदीच नगण्य असून त्याचे नेतृत्व करणारा कम्युनिस्ट पक्ष नाही, या स्थितीत भांडवलदारी लोकशाही क्रांती घडवून आणण्याच्या दिशेने प्रयत्न करावयास हवे असे रॉय यांचे मत होते. काँग्रेसचे नेतृत्व पुरोगामी नसले तरी काँग्रेस या संस्थेत पुरोगामित्वाची बीजे आहेत, याचा उपयोग मार्क्सवाद्यांनी करून घ्यावा आणि काँग्रेसचे नेतृत्व आपल्याकडे येईल हे पाहावे अशी त्यांची विचारसरणी होती. काही जहाल रशियन नेत्यांना हे मान्य नव्हते.

ब्रिटिश साम्राज्यसत्तेचे भारतातील स्वरूप हाही रॉय यांच्या संशोधनाचा विषय होता. त्यातूनच इंडिया इन ट्रान्झिशनचा जन्म झाला. रॉय यांचे असे मत होते की, पहिल्या महायुद्धानंतर ब्रिटन आर्थिक व म्हणून राजकीयदृष्ट्या पूर्वीसारखे, प्रबळ राहिले नाही. म्हणून ब्रिटिश भांडवलाची निर्यात घटली आणि भारतात उदयास येणाऱ्या कारखानदार वर्गाला भागीदार करणे भाग पडले. हा वर्ग बंड करणार नाही पण तो ब्रिटिशांच्या निर्बंधाबद्दल नाराज असतो व काही प्रमाणात विरोध करतो. या वर्गाचा काँग्रेसला पाठिंबा आहे. याचमुळे काँग्रेसचे नेतृत्व क्रांतिकारक नाही. याकरिता मार्क्सवाद्यांनी काँग्रेसमध्ये शिरावे आणि भांडवलशाहीतील आगामी अंतर्गत विरोधाच्या वेळी कनिष्ठ मध्यमवर्ग, कामगार इत्यादींचा पाठिंबा मिळवून काँग्रेसचे नेतृत्व मिळवावे. ब्रिटिश सत्ता जरी कारखानदारांना सहभागी करून घेत असली, तरी ती सहजासहजी आपली राजकीय व आर्थिक सत्ता सोडणार नाही. त्याकरिता लढा द्यावा लागेल. पण मार्क्सवादी धर्तीचा तो वर्गलढा नसेल. एक व्यापक अशी डावी आघाडी तयारी करणे आवश्यक ठरेल. ब्रिटनची आर्थिक सत्ता कमी झाल्यामुळे येथील कारखानदारांना सहभागी करून घेण्याच्या या प्रक्रियेस रॉय यांनी निर्वसाहतीकरण (डीकॉलनायझेशन) असे म्हटले. यावरून ब्रिटन आपोआप, सुखाने सत्ता सोडील असे त्यांना म्हणावयाचे नव्हते. पुढे कम्युनिस्ट इंटरनॅशनलमध्ये त्यांच्या विरुद्ध वातावरण तयार झाले तेव्हा त्यांच्या या सिद्धांताचे विकृतीकरण करून त्यांना ब्रिटिश साम्राज्यसत्तेचे हस्तक ठरविण्यापर्यंत मजल गेली.

इंडिया इन ट्रान्झिशन या ग्रंथातील आकडेवारी तयार करण्याचे काम अवनी मुखर्जी यांचे होते. त्यांची आकडेवारी आपण तपासली नाही हे चूक झाले अशी रॉय यांनी प्रांजल कबुली दिली आहे. पण कै. प्रा. गोवर्धन पारीख यांनी या ग्रंथाच्या नव्या आवृत्तीत प्रस्तावना लिहिताना भारतातील परिस्थितीचे मार्क्सवादी दृष्टीतून विश्लेषण करणारा पहिला ग्रंथ अशी त्याची संभावना केली आहे आणि हे त्याचे वैशिष्ट्य कायमच राहाते.

तथापि रॉय यांनी दाखवून दिल्याप्रमाणे ब्रिटिश भांडवली गुंतवणूक पहिल्या महायुद्धानंतर कमी झाली काय ? आकडेवारीवरून तसे दिसत नाही. श्री. नी. वि. सोवनी यांनी हे दाखवून दिले होते. त्यांनी हे स्पष्ट केले आहे की पहिले महायुद्ध सुरू झाले तेव्हा ब्रिटनचे परदेशी गुंतलेले भांडवल ४ अब्ज पौंड होते. आठशे कोटींचा युद्धखर्च भागविला गेला आणि युद्धाच्या अखेरीस ३.२ अब्ज पौंड भांडवल राहिले. दुसरे महायुद्ध सुरू झाले तेव्हा ब्रिटनचे परदेशी भांडवल ५ अब्ज होते. म्हणजे १९१९ ते १९३९ या काळात ब्रिटनने १.८ अब्ज भांडवल निर्यात केले. १८७५ ते १९१४ या चाळीस वर्षांत ब्रिटनची प्रतिवर्षाची भांडवलनिर्यात ७० कोटी पौंड होती तर १९१९ ते १९३९ या वीस वर्षांत ती प्रतिवर्षी ९० कोटी पौंडाची होती.[1]

१. नी. वि. सोवनी : नवभारत : कै. गोवर्धन पारीख विशेषांक, डिसेंबर १९७७.

अनुक्रमणिका

ब्रिटिश साम्राज्याप्रमाणे फ्रान्स, बेल्जियम, पोर्तुगाल यांच्याही साम्राज्यसत्तेची अवस्था दुसऱ्या महायुद्धानंतर झाली. पण त्यांनी सत्तात्याग केला नाही. हे का झाले याचेही उत्तर मिळाल्यास हवे.

कम्युनिस्ट इंटरनॅशनल व येथील कम्युनिस्ट यांनी रॉय यांना ब्रिटिश साम्राज्यशाहीचे हस्तक ठरविले, पण त्या साम्राज्यसत्तेच्या लेखी रॉय यांचे स्थान वेगळे होते. भारतीय कम्युनिस्ट पक्षासंबंधी ब्रिटिश सरकारच्या गृहखात्याच्या गुप्तहेर विभागाने तयार केलेल्या अहवालात पुढीलप्रमाणे मूल्यमापन आहे... "भारताच्या राजकारणात कम्युनिझमचा प्रवाह आणण्याकरिता मॉस्कोने एम. एन. रॉय यांची योग्य निवड केली. पहिल्या भारतीय कम्युनिस्टांपैकी ते होते. नेतृत्वाचे गुण त्यांच्यापाशी होतेच, पण त्याचबरोबर भारतीय देशभक्त आणि दहशतवादी यांच्याप्रमाणे कमालीची ब्रिटिश द्वेषाची भावनाही होती. तसेच वसाहतीमधील वर्गावर्गांच्या संबंधांची खोल जाणीव रॉय यांना होती. प्रारंभापासून कोमिन्टर्नमध्ये त्यांच्याबद्दल आदराची भावना होती. नेतृत्वासाठी झगडा करून वर चढावे न लागल्यामुळे ते आपले विचार आत्मविश्वासाने मांडीत आणि कोमिन्टर्नच्या नेतृत्वापुढेही ते आपले वैचारिक अधिष्ठान न सोडता उभे राहात. भारतातील काही निवडक तरुणांना कटवाल्यांच्या कौशल्याने त्यांनी नव्या सिद्धांताची दीक्षा दिली आणि पद्धतशीरपणे, शांतपणे आणि विचारपूर्वक क्रांतीचा नवा मार्ग अवलंबिण्याची स्फूर्तीही दिली. मीरतच्या खटल्याचे कागदपत्र पाहिल्यास रॉय यांनी भारतात निष्ठावान कम्युनिस्टांचा गट तयार केला असून या गटाचा कामगारवर्गावर प्रभाव पडत आहे व देशात जहालवाद फैलावण्याची त्यांची ताकद असल्याचे दिसून येईल."[२]

या गुप्त अहवालात क्रांतिकारक व देशभक्त यांच्याइतका रॉय यांना ब्रिटिशद्वेष होता असे म्हटले आहे. रॉय यांना हे कितपत मानवले असते याची शंका आहे. कारण प्रखर राष्ट्रवाद्यांची जी भूमिका होती ती त्यांनी सोडली होती. ब्रिटिश साम्राज्यसत्तेला विरोध याचा अर्थ पाश्चात्त्य संस्कृती, आधुनिक वैज्ञानिक संस्कृती यांनाही विरोध अशी अनेक राष्ट्रवाद्यांची मनोभूमिका होती. राममोहन रॉय असोत वा न्यायमूर्ती रानडे असोत, त्यांनी पाश्चात्त्य विद्येचे स्वागत केले असले आणि भूतकाळाचे पुनरुज्जीवन करता येणार नाही, तो संपला आहे असे जरी रानडे म्हणत होते तरी त्यांची प्रेरणा धार्मिक होती. धर्मसुधारणा त्यांना हव्या होत्या, पण अज्ञेयवादही त्यांना अमान्य होता. रानडे यांनी याबाबत मिलचे ग्रंथ वाचून काही तरुणांची मते बिघडली आहेत अशी निर्भर्त्सना केली होती. म. गांधी तर उघडपणेच धार्मिक होते. या रीतीने रॉय यांचे येथील कोणत्याच पुढाऱ्याशी या बाबतीत नाते जुळणारे नव्हते. आपण जडवादी आहोत, या देशाची जुनाट संस्कृती नष्ट झाली पाहिजे, येथे केमाल पाशाच हवा अशा अर्थाचे विचार त्यांनी पदोपदी मांडले. पुढे मार्क्सवादी विचारसरणीचा पुरस्कार करणारे हीच भूमिका घेऊ लागले. रॉय यांच्या या भूमिकेमुळे ज्या काँग्रेसमध्ये ते येथे आल्यावर सामील झाले त्या काँग्रेसशी इतकेच नव्हे तर काँग्रेस हाच मुख्य पक्ष असल्यामुळे येथील राष्ट्रीय प्रवाहाशी त्यांचा सांधा जुळला नाही, जुळणे शक्य नव्हते.

प्रथमतः डॉ. महंमद म्हणून व पुढे रॉय म्हणून ते वावरले, त्यांच्याभोवती अनेक जमा झाले, त्यांच्याबद्दल कुतूहलमिश्रित आकर्षणही राहिले; पण राष्ट्रीय प्रवाहापासून ते अलग आहेत हे त्यांचे चित्र अखेरपर्यंत कायम होते. म. गांधींच्या राजकीय व आर्थिक विचारांना त्यांचा सक्त विरोध होता आणि वर्गसंघर्ष शक्य नसला तरी वर्गसमन्वय, विश्वस्त कल्पना इत्यादी त्यांना निरर्थक वाटत. अशा या रॉय यांनी भारतात आल्यावर वेषांतर व नामांतर करून कराची काँग्रेसला हजेरी लावली. पं. नेहरू, सुभाषचंद्र बोस इत्यादींशी चर्चा केली. तत्पूर्वी त्यांनी काँग्रेसच्या अधिवेशनाने कोणता कार्यक्रम स्वीकारावा याबद्दल निवेदनच दिले होते. लाहोर काँग्रेसने संपूर्ण स्वातंत्र्याचा ठराव केला होता त्याचे स्वागत करून 'द लेसन्स ऑफ द लाहोर काँग्रेस' या नावाची पुस्तिका त्यांनी तयार केली व तीच कराची काँग्रेसपूर्वी प्रसिद्ध झाली होती.

२. एम. एन. रॉय : मेमॉयर्स : उपोद्घात, पा. ५७४.

न. भा. ४

अनुक्रमणिका

या पुस्तिकेत आर्थिक कार्यक्रम मांडला होता. त्यात जमिनीचे राष्ट्रीयीकरण, संस्थाने रद्द करणे, प्रौढ मतदान, सरकारी नियंत्रण, जमीनदारीचे उच्चाटन व कसेल त्याची जमीन, आठ तासांचा दिवस, किमान वेतन, शस्त्रे धारण करण्याचा हक्क, संपाचा हक्क इत्यादींचा समावेश होता. कराची काँग्रेसमध्ये पं. जवाहरलाल नेहरूंनी राजकीय ठराव मांडून मूलभूत हक्क, सामाजिक न्याय इत्यादींची मागणी केली. या ठरावाची प्रेरणा एका गूढ, अज्ञात व्यक्तीची असल्याचा प्रचार सरकारच्या गुप्तहेर खात्यापासून काही काँग्रेसजनांपर्यंत अनेकांनी पसरविला. स्वतः पं. नेहरूंनी या संबंधात म्हटले आहे : "एम्. एन्. रॉय किंवा कम्युनिस्ट विचारसरणीच्या तत्सम कोणत्याही व्यक्तीस कराचीच्या बाळबोध ठरावाबद्दल काय वाटत असते हे समजावून घेणे हे सिमला आणि दिल्लीमधील बड्यांचे उद्‌बोधन करणारे ठरेल. हा ठराव म्हणजे भांडवलदारी सुधारणावादी मनोवृत्तीचा द्योतक आहे असेच अशा व्यक्ती म्हणतील."[३]

नेहरूंचे हे म्हणणे खरे होते. नेहरू व रॉय यांचे स्नेहसंबंध असले तरी रॉय नेहरूंना सुधारणावादी, तडजोडवादी मानीत. कराची काँग्रेसचा ठराव त्यांच्या दृष्टीने मवाळच होता. या काँग्रेस अधिवेशनानंतर रॉय यांना अटक होऊन शिक्षा झाली. तत्पूर्वी त्यांनी ३० व ३२ च्या काँग्रेसच्या चळवळीत कम्युनिस्टांनी भाग घेण्याचे महत्त्व प्रतिपादन केले होते. कोमिन्टर्नने यास विरोध केला. यात त्या पक्षाचेच नुकसान झाले. अर्थात पहिल्या चळवळीच्या वेळी रॉय भारतात नव्हते व दुसरीच्या वेळी ते तुरुंगात होते. त्यांची ३६ साली सुटका झाली तेव्हा गोलमेज-परिषद वगैरे सर्व संपून ३५ सालचा घटना कायदा तयार झाला होता आणि काँग्रेस निवडणुकीच्या तयारीत होती.

रॉय तुरुंगात असताना काँग्रेस समाजवादी पक्ष या गटाची स्थापना झाली. जयप्रकाश नारायण, आचार्य नरेंद्र देव इत्यादींचा पुढाकार यामागे होता आणि रॉयवादी मंडळींनी यात सामील व्हावे अशी यांची अपेक्षा होती. परंतु या प्रकारचा स्वतंत्र गट स्थापन करू नये, देश समाजवादी क्रांतीस अनुकूल नाही, असे रॉय यांचे मत होते. काँग्रेसमध्ये राहून समाजवादी चळवळ स्वतंत्रपणे उभी करता येणार नाही. या गटाला काँग्रेसच्या नेतृत्वाविरुद्धच बंड करावे लागेल व त्यामुळे काँग्रेसमधून बाहेर पडावे लागेल. दबावगट यापलीकडे त्यास महत्त्व राहणार नाही. शिवाय या गटाने देशातल्या सर्वच डाव्या विचारसरणीच्या लोकांना एकत्र करावे असे रॉय यांचे विचार होते. त्याप्रमाणे त्यांनी या गटाच्या नेत्यांना उद्देशून तीन प्रदीर्घ पत्रे लिहिली.

तुरुंगातून सुटल्यावर जयप्रकाश नारायण व रॉय यांची चर्चाही झाली, पण त्यामुळे दोघांपैकी कोणीच आपले मत बदलले नाही. काँग्रेस समाजवादी पक्षाच्या नेत्यांचे विचार स्पष्ट नाहीत आणि मार्क्सवादाचा स्वीकार करूनही ते म. गांधींच्या प्रभावाखाली असल्यामुळे त्यांची मानसिक व भावनात्मक ओढाताण होत आहे व तशीच ती होत राहील असे रॉय यांचे या चर्चेअन्ती मत बनले. काही काळ रॉयवादी व काँग्रेस समाजवादी यांच्यात स्थूल स्वरूपाचे सहकार्य होते; काँग्रेस समाजवादी बनविणे शक्य नाही व ब्रिटिश सत्तेविरुद्ध व्यापक एकजूट हवी हे काँग्रेस समाजवाद्यांना पुढे मान्य करावे लागले, पण आपला गट रद्द करण्याची रॉय यांची सूचना त्यांना मान्य नव्हती. काँग्रेसमध्ये एक गुप्त स्वरूपाचा गट असावा व तो आपल्या नेतृत्वाखाली असावा ही रॉय यांची इच्छा आहे असा आरोपही या पक्षाच्या कार्यकारिणीने केला.

जॉन पॅट्रिक हेथकॉकस यांनी जयप्रकाश नारायण यांनी केलेल्या मीमांसेचा हवाला दिला आहे, "जयप्रकाश यांनी म्हटले आहे की, डाव्या गटांची एकजूट होऊ शकली नाही कारण प्रत्येक लहान-सहान गटाला आपणच फक्त खरे मार्क्सवादी असे वाटत असे आणि म्हणून दुसरा गट ताब्यात घेऊन तो नष्ट करण्याची त्याची भूमिका होती. रॉयवादी यास अपवाद नव्हते." हेथकॉकस यांना जयप्रकाश यांचे हे विश्लेषण मान्य आहे. मार्क्सने केलेल्या इतिहासाच्या मीमांसेचा अर्थ आपल्यालाच समजतो आणि त्याप्रमाणे आपण जी राजकीय व आर्थिक

३. जवाहरलाल नेहरू : आत्मचरित्र (आ. १९४२), पा. २६७.

अनुक्रमणिका

व्यूहरचना करू तीच सर्वांनी मान्य करावी असे प्रत्येक मार्क्सवादी नेत्यास व गटास वाटते. रॉय याला अपवाद नव्हते असे हेथकॉकस म्हणतात.[४] आणि त्यात अगदीच तथ्य नव्हते असे म्हणता येणार नाही.

काँग्रेसमध्ये समाजवादी गट स्थापन करू नये हा दंडक रॉय यांनी स्वतः मात्र पाळला. त्यांनी आपल्या स्वतंत्र गटाचे नाव लीग ऑफ रॅडिकल काँग्रेसमेन असे ठेविले होते. या गटाने ३५ च्या कायद्याखालील निवडणुकीबाबत समाजवादी गटापेक्षा वेगळी भूमिका घेतली होती. नेहरू द्विधाचित्त होते. पण निवडणुकीच्या निमित्ताने काँग्रेसचा पाया व्यापक करता येईल आणि पुढे पुरोगामी धोरणाचा पाठपुरावा करता येईल असे रॉय यांचे मत होते. काँग्रेसने निवडणूकप्रचार सुरू केला तेव्हा तिची सभासदसंख्या मोठ्या प्रमाणावर वाढली आणि व्यापक प्रमाणावर तिला पाठिंबा मिळाला.

समाजवादी गट, व्यक्तिशः नेहरू, सुभाषबाबू इत्यादींकडून रॉय यांची अपेक्षा वेगळीच होती. म. गांधींच्या विचारसरणीस व कार्यपद्धतीस त्यांचा पूर्णतः विरोध होता. गांधीवाद हा प्रतिगामी असून देशाला तो मागे नेईल यासाठी गांधीवादी नेतृत्वच झुगारून दिले पाहिजे आणि काँग्रेसचे नेतृत्व मार्क्सवादी विचारसरणीच्या नेत्यांनी केले पाहिजे अशी रॉय यांची थोडक्यात भूमिका होती. पण यांपैकी कोणासही गांधींच्या नेतृत्वाविरूद्ध बंड करावयाचे नव्हते. आणि गांधीजींना दूर करून राष्ट्रीय आंदोलन आपण स्वतःच्या बळावर करू असा कोणालाही विश्वास वाटत नव्हता. त्रिपुरी काँग्रेसच्या वेळी पुन्हा एकदा याचा प्रत्यय आला. सुभाषबाबू म. गांधींची सूचना डावलून निवडून आले. पट्टाभि सितारामय्या यांचा पराभव हा आपला पराभव असे गांधींनी जाहीरपणे म्हटले आणि सुभाषबाबूंशी प्रस्थापित काँग्रेस नेत्यांनी सहकार्य करण्याचे नाकारले. त्या वेळी स्वतःच्या बळावर कार्यकारिणी स्थापन करावी आणि म. गांधींसह सर्वांचे आव्हान सुभाषबाबूंनी स्वीकारावे असे रॉय यांचे प्रतिपादन होते. पण यामुळे काँग्रेसमध्ये फूट पडली असती. सुभाषबाबू यास तयार नव्हते. पुढे ते काँग्रेसमधून बाहेर पडले. पण काँग्रेसमध्ये फूट पाडण्याची व पर्यायी नेतृत्व देण्याची त्यांची तयारी नव्हती. नेहरू, सुभाषबाबू, समाजवादी गट यांनी व्यापक एकजूट करून पर्यायी नेतृत्व निर्माण करावे ही रॉय यांची अपेक्षा होती व प्रयत्न होते. ते सफल झाले नाहीत आणि यामुळे रॉय या सर्वांचे कडवे टीकाकार बनलेले दिसतात. गांधींच्या नेतृत्वास मूलतः विरोध हे रॉय यांच्या राजकारणाचे मुख्य सूत्र होते व ते प्रमुख काँग्रेसजनांना अमान्य होते.

कोमिन्टर्नने रॉय यांना वाळीत टाकले असल्याकारणाने येथील कम्युनिस्ट पक्ष त्यांचा वैरी बनला होता. गांधीवादी नेतृत्वास रॉय विरोध करीत असल्यामुळे काँग्रेसमध्ये त्यांना कोणतेच अधिकाराचे स्थान नव्हते. नेहरू व समाजवादी गट गांधीवाद व समाजवाद यांची गल्लत करतात आणि महात्माजींच्या नेतृत्वास विरोध करण्याचे धैर्य त्यांच्यापाशी नाही असे रॉय यांना वाटत असल्यामुळे हाही गट त्यांच्याशी सहकार्य करू शकत नव्हता. या स्थितीत स्वतःचा वेगळा गट त्यांनी केला खरा, पण त्याचा प्रभाव फारच मर्यादित होता.

हा मर्यादित प्रभाव राहण्याचे मुख्य कारण म्हणजे स्वतः रॉय व येथील साधारण समाज यांचे नाते जुळणारे नव्हते. येथील राष्ट्रवादी प्रेरणांचे त्यांना आकर्षण नव्हते. किंबहुना राष्ट्रवादासच त्यांचा तत्त्वतः विरोध होता. कामगार क्रांती येथे शक्य नसल्यामुळे केवळ कामगार संघटनांवर त्यांचा भरवसा नव्हता. या स्थितीत मार्क्सवादी मीमांसक ही रॉय यांची भूमिका मात्र ठळकपणे राहिली.

राष्ट्रवादाच्या मर्यादा उघड आहेत आणि आक्रमक राष्ट्रवाद हा सर्वाधिकारशाहीकडेच वाटचाल करतो हेही खरे आहे. रवींद्रनाथांनीही राष्ट्रवादाच्या मर्यादा स्पष्ट केलेल्या आहेत. पण राष्ट्रवाद हा परतंत्र राष्ट्रात एका मर्यादेपर्यंत ऐतिहासिक कामगिरी बजावतो. रॉय यांनी मात्र हे मत स्वीकारले नाही. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात नेहरूंसंबंधी लिहिलेल्या पुस्तकात आजच्या काळात राष्ट्रवाद म्हणजे फासिझम असे त्यांनी म्हटले आहे. या पुस्तकात ते म्हणतात,

४. जॉन पॅट्रिक हेथकॉकस; कम्युनिझम ॲण्ड नॅशनॅलिझम इन इंडिया : २३७–२५०

अनुक्रमणिका

की नेहरू हे आधुनिक गृहस्थ आहेत पण ते परमेश्वराच्या शोधात आहेत. हा परमेश्वर त्यांना गांधींमध्ये आढळला आणि गांधी हे भारतीय फासिझमचे प्रेषित आहेत.[५]

गांधीवाद व राष्ट्रवाद यांच्यावर कितीही टीका केली तरी म. गांधींना भारतीय फासिझमचे प्रेषित मानणे ही शास्त्रीय मीमांसा होऊ शकत नाही, ती अतिरेकी व अवास्तव टीका झाली. ती अवास्तव होती हे पुढे रॉय यांनी गांधींनी फाळणीच्या काळात हिंदु-मुस्लिम ऐक्यासंबंधी जी भूमिका घेतली त्या वेळी त्यांना मानवतावादी ठरवून एक प्रकारे मान्य केले. समाजवाद व राष्ट्रवाद यांची सरमिसळ म्हणजे– फासिझम असे रॉय यांनी म्हटले आहे. पण युद्धकाळात स्टालिनने रशियनांच्या राष्ट्रवादी भावनांना आवाहन केले, धर्मपीठांचे सहकार्य मागितले आणि पीटर द ग्रेट इत्यादींचे स्मरण केले याबद्दल रॉय यांनी स्टालीनवर गांधी, नेहरूंवर सोडले तसे टीकास्त्र सोडले नाही; इतकेच नव्हे तर मौन पाळले हे खटकल्याशिवाय राहात नाही. मार्क्सवाद हा रॉय यांचा मूलाधार होता. त्या दृष्टिकोणातून त्यांनी भारतीय परिस्थिती, इतिहास व राजकीय पक्ष यांचे विश्लेषण केले. राष्ट्रवादाबद्दलची त्यांची टीका या कारणाने एकांगी होती.

त्याचप्रमाणे हिंदु-मुसलमान संबंधाबद्दल व भारतातील इस्लामच्या इतिहासकालीन आक्रमणाबद्दलही त्यांनी एकतर्फी विचार केलेला दिसेल. मुस्लिम वा कोणत्याही धार्मिक पुनरुज्जीवनवादास त्यांचा सक्त विरोध होता. यामुळे त्यांनी खिलाफतला विरोध केला हे योग्य होते. तसेच प्रेषित महंमदांनी विखुरलेल्या अरबी टोळ्या एकत्र करण्याचे कार्य केले आणि त्यांना नवा धर्म सांगितला व त्यातून नवी शक्ती तयार झाली हे ऐतिहासिक सत्य आहे. गणित, खगोलशास्त्र यांत अरबांनी फार मोठी प्रगती केली होती. भारतात इस्लाम आला तो बऱ्याच उशिरा व चुकीच्या मार्गाने म्हणजे आक्रमक म्हणून. रॉय यांनी हिस्टॉरिकल रोल ऑफ इस्लाममध्ये हेच म्हटले आहे. पण इस्लामचे स्वागत हिंदूंनी करावयास हवे होते असा एक सुप्त मतप्रवाह त्यांच्या या पुस्तकात दिसतो. भारतात उशिरा व चुकीच्या मार्गाने इस्लाम आला असे म्हणतानाच हा अभिप्राय देणे हे परस्परविसंगत ठरते.

याच कारणास्तव क्रिप्स शिष्टाईच्या वेळी व नंतर मुस्लिम लीगने हिंदूंच्या बरोबरीने व्हाइसरॉयच्या कौन्सिलात जागा मागितल्या त्या द्यावयास हव्या अशी सूचना रॉय यांनी केली. पण हिंदूंच्या इतक्या मुसलमानांना जागा दिल्या की ख्रिश्चन, शीख यांना उरलेल्या दोन जागा दिल्यावर हिंदू अल्पमतात जातात हे रॉय लक्षात घ्यावयास तयार नव्हते. अर्थात बहुतेक मार्क्सवाद्यांनी फाळणीच्या काळात लीगबद्दल साधारणतः हीच भूमिका घेतली होती.

काँग्रेस नेतृत्वाशी रॉय यांचे पटत नव्हतेच. ते दुसरे महायुद्ध सुरू झाल्यावर पुरते बिनसले. या महायुद्धाची रॉय यांनी केलेली मीमांसा अधिक शास्त्रशुद्ध होती. ते फासिस्टविरोधी युद्ध होते आणि त्याबद्दल अर्धवट भूमिका घेऊन भागणारे नव्हते. फासिझमच्या संकटाचे स्वरूप रॉय अधिक चांगले ओळखत होते. जर्मनीतील हिटलरच्या उदयाच्या अगोदरचा काळ त्यांनी पाहिला होता. हिटलरच्या उदयानंतर तेथे नाझी जो नंगानाच घालीत होते त्याच्या वार्ता त्यांचे मित्रमंडळ त्यांना कळवीत होते. म्हणून अगदी ३१ सालापासूनच रॉय तुरुंगातून नाझीविरोधी मतप्रदर्शन करताना दिसतात. फासिझमच्या संकटाची कल्पना काँग्रेस नेत्यांत नेहरूंना होती आणि म्हणून त्यांची द्विधा मनोवृत्ती झाली होती. आचार्य नरेंद्र देव, जयप्रकाश इत्यादींनी पूर्णतः राष्ट्रवादी भूमिका घेतली होती. म. गांधींना फासिझमचे स्वरूप लक्षात घेण्याची कधी आवश्यकता वाटली नाही. या स्थितीत ४२ च्या आंदोलनापूर्वी काँग्रेस कार्यकारिणीने म. गांधींच्या प्रेरणेने केलेला ठराव हा जपान व ब्रिटन यांना एकाच मापाने मोजणारा होता. नेहरूंचा या ठरावाला विरोध होता. पण आपल्या ठरावाचे काय अर्थ लावले जातील हे कळल्यामुळे वा इतर कोणत्याही कारणाने असो, म. गांधींना नेहरूंचा नापास झालेला ठराव संमत करण्याची सूचना केली.

---

५. एम. एन. रॉय : जवाहरलाल नेहरू, पा. ३७ व ४१.

रॉय यांना नेहरूंचा ठरावही अमान्य होता आणि सर्व शक्ती फासिझम विरोधासाठी खर्च व्हावी असे त्यांचे मत होते. युद्धकाळात ब्रिटनचे नेतृत्व चर्चिल यांच्यासारखा हुजूरपक्षीय करीत असला तरी युद्धानंतर नव्या प्रवृत्ती पुढे येतील आणि त्यांच्याकडे नेतृत्व जाऊन भारतावर राज्य करणे ब्रिटनला अशक्य होईल हे रॉय यांचे प्रतिपादन त्या काळात स्वप्नरंजन वाटले पण ते खरे ठरले. युद्धकाळात मजूर पक्षाचा जोर वाढत होता याची जाणीव रॉय यांना होती. रशियावर जर्मनीने हल्ला केल्यावर येथील कम्युनिस्टांना साम्राज्यवादी युद्ध हे लोकयुद्ध वाटू लागले. ती पाळी रॉय यांच्यावर आली नाही. तथापि राष्ट्रवादी प्रवाहापासून रॉय त्यांच्या युद्धविषयक भूमिकेमुळे अधिक दूर गेले.

रॉय यांच्या नेतृत्वाचा एक विशेष असा दिसेल, की त्यांनी आपली भूमिका मांडताना पर्यायी कार्यक्रम व सिद्धान्त यांचा आग्रह धरला. राष्ट्रीय स्वातंत्र्यास सामाजिक व आर्थिक आशय हवा, केवळ राजकीय स्वातंत्र्य निरर्थक आहे असे ते म्हणत. पण एवढे म्हणून न थांबता त्यांनी युद्धोत्तर आर्थिक पुनर्रचना व स्वतंत्र भारताची राज्यघटना यांचे आराखडे तयार केले. त्या वेळी मुंबई योजना या नावाने टाटा वगैरे उद्योगपतींच्या प्रेरणेने एक योजना प्रस्तुत झाली होती. तुरुंगातून सुटून आल्यावर नेहरूंनी ती झिडकारलेली नव्हती. उलट रॉय यांनी भांडवलदारी योजना म्हणून तिचा धिक्कार केलाच पण त्याचबरोबर पर्यायी योजना मांडली. ती सार्वजनिक मालकी, ज़मिनीचे राष्ट्रीयीकरण इत्यादींवर भर देणारी होती आणि अवजड उद्योगांपेक्षा शेतीच्या विकासास प्राधान्य देणारी होती. भारताची आर्थिक कुवत लक्षात घेता किती खर्चाची पंचवार्षिक योजना होऊ शकेल याबद्दलचा रॉयपुरस्कृत जनता योजनेचा अंदाज पुढे स्वतंत्र भारताची पहिली योजना तयार झाली तेव्हा खरा ठरला.

रॉय यांनी जी राज्यघटना तयार केली ती संघराज्याची होतीच पण त्याचबरोबर सत्तेच्या विकेंद्रीकरणावर तिचा भर होता. ग्रामसभांना अधिक सत्ता देऊन लोकशक्ती जागृत करावी व लोकमताचा प्रभाव पडावा अशा रीतीने ही घटना तयार झाली होती. जयप्रकाश नारायण यांनी पुढे या ग्रामसभेची कल्पना पुरस्कारिलेली दिसेल. अर्थात पुढील काळात पंचायती राज्याचा जो खेळखंडोबा झाला तो कोणी ओळखणे शक्य नव्हते. जातपात, आर्थिक विषमता यांमुळे जातीपातीचे राजकारण बोकाळले आणि लोकशक्तीऐवजी झुंडशाही वाढणार की काय असे वाटण्याजोगी परिस्थिती आता निर्माण झाली आहे.

युद्धाच्या अखेरच्या काळात रशियाचा पूर्व युरोपवर प्रभाव राहिल्याने शांततेला मदत होईल असे अनेकांप्रमाणे रॉय यांनाही वाटत होते. शिवाय पूर्व युरोपातील देशांत रशियामुळे औद्योगिक व सामाजिक क्रांती होईल व ती तेथील लोकांच्या दृष्टीने हितकारक ठरेल असे रॉय यांचे मत होते. त्याचप्रमाणे रशिया कालांतराने पूर्व युरोपवरील सत्ता सोडील असा त्यांना भरवसा होता. रशिया, अमेरिका व ब्रिटन यांचे सहकार्य केवळ युरोपलाच नव्हे तर रशियालाही हितकारक ठरेल अशी त्यांची अपेक्षा होती. म्हणून मार्शल मदतयोजनेला रशियाने पाठिंबा द्यावा असे ते लिहिताना दिसतील. कोमिन्टर्नशी त्यांचे मतभेद झाले असले तरी रशियन कम्युनिस्ट राजवट व स्टालिनचे नेतृत्व यांबद्दल रॉय यांना आत्मीयता होती. यामुळेच नेहरूंच्या त्या वेळच्या काही वक्तव्यांवरून ते अमेरिकेच्या कच्छपी लागतील व रशियाविरोधी भूमिका घेतील असे रॉय यांचे मत बनले आणि त्यांनी त्याप्रमाणे टीका केली. हे अर्थातच खोटे ठरले.

पूर्व युरोपातून रशिया पाय काढणार नाही असे दिसले आणि पूर्व युरोपमध्ये कम्युनिस्ट पक्षांना सैन्याच्या जोरावर सत्तेवर आणले गेले तेव्हा रॉय यांना मार्क्सवादाचाच पुनर्विचार करावासा वाटला. त्यांनी मार्क्सवादातील तात्त्विक सिद्धांतांची वैज्ञानिक प्रगतीच्या संदर्भात तपासणी सुरू केली आणि मग त्यांना मार्क्सवाद हा अपुरा आहे, साचेबंद आहे असे वाटले. मानव हाच मापदंड आहे असे मार्क्सवाद मानीत असला तरी मानव हा परिस्थितीनेच बांधलेला असतो असेही तो गृहीत धरतो. रॉय यांना हे चूक वाटले. मानवाला जी बुद्धी मिळाली आहे ती पूर्णतः परिस्थितीने बद्ध नसते, त्या बुद्धीच्या जोरावर तो परिस्थिती बदलतो हे रॉय यांनी प्रतिपादन करून मार्क्सवादापलीकडे जाऊन नवमानवतावादाचा पुरस्कार केला. मार्क्सवादाच्या तात्त्विक बाजूला रॉय

अनुक्रमणिका

प्रारंभापासून प्राधान्य देत असत आणि अखेरीस त्यांनी मार्क्सवादाचा फेरविचार केला तोही तात्त्विक दृष्टिकोणातून. रॉय यांचे हे वैशिष्टच होते.

दुसरे असे की, मार्क्सवादाचीही मूळ प्रेरणा मानवी स्वातंत्र्य व प्रतिष्ठा स्थापन करणे ही होती असे ते मानीत. त्यामुळे ते खरे स्वातंत्र्यवादी होते. याच कारणामुळे अनेक मार्क्सवादी फ्रेंच क्रांतीला द्यावे तसे महत्त्व देत नसत तसे रॉय यांनी केले नाही. त्यांनी या क्रांतीच्या प्रेरणा महत्त्वाच्या मानल्या आणि भारतात समाजवादाचा पुरस्कार करण्याऐवजी फ्रेंच क्रांतीची धुरा वाहणाऱ्या जॅकोबिन्सची भूमिका घ्यावी असे त्यांनी म्हटले होते. विसाव्या शतकातले आपण जॅकोबिन्स होऊ असे आवाहन त्यांनी म्हणूनच केले.

मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाऊन त्यांनी नवमानवतावादाचे सिद्धांत मांडले त्याचप्रमाणे पक्षीय राजकारणाचे वैय्यर्थ त्यांना पटले. राजकारणास तात्त्विक अधिष्ठान द्यावयाचे असेल आणि ते शुद्ध बनवावयाचे असेल तर पक्षविरहित लोकशाही हवी असे त्यांचे मत बनले. अशी लोकशाही पुढारलेल्या देशातही आलेली नाही तेव्हा भारतात ती दीर्घकाळ कल्पनेतच राहणार. पण पक्षीय दृष्टीतून विचार न करता समाजापुढील अनेकविध प्रश्नांचा विचार करणारे अनेकजण देशात तयार होण्यास रॉय यांच्या सिद्धांतामुळे प्रेरणा मिळाली तरीही ते एकप्रकारे यशच मानावे लागेल. स्वातंत्र्य चळवळीत व्यक्तीचा हा नवा मानव घडविण्याचा विचार नव्हता. स्वातंत्र्यानंतर त्याची फळे आपण भोगत आहोत.

मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाऊन रॉय मानवतावादाचा आग्रह धरू लागले व त्यांनी सर्वंकष सत्तेविरुद्ध भूमिका घेतली, व्यक्तीचे स्वातंत्र्य व प्रतिष्ठा यांचा पुरस्कार केला खरा, पण असे असूनही रशियन राजवट व त्यातही स्टालीनशाही यांची कठोर चिकित्सा त्यांनी केली नाही. आर्थर कोस्लर व इतरांचे ग्रंथ प्रसिद्ध होऊन स्टालीनशाहीवर प्रकाश पडू लागला होता; पण रॉय यांनी त्यांची दखल घेतल्याचे दिसत नाही. रशियाविरोध व कम्युनिझमविरोध अशी अटीतटीची भूमिका न घेताही साम्यवाद व साम्यवादी देशातील व्यवस्था यांची चिकित्सा करता येते. पुढे कोलकोव्हस्की, अरकान इत्यादी अनेकांनी ज्या पातळीवर हे विश्लेषण केले त्याचा प्रारंभ करण्याइतके बुद्धिवैभव व अनुभवसंपन्नता रॉय यांच्यापाशी होती. पण रॉय यांनी हे केले नाही.

इतकेच नव्हे, तर रॉय यांच्या अंतर्मनात स्टालीनसंबंधी आदर, आत्मीयतेची भावना असावी असे वाटते. जो निर्घृणपणा, रक्तपीपासूपणा स्टालीनने प्रगट केला तो रॉय त्यांच्या मनोभूमिकेमुळे व बुद्धिवैभवाने दाखवूच शकले नसते. पण कित्येक वेळा आपण जे नसतो वा होऊ शकत नाही त्याबद्दल आपल्याला सुप्त आकर्षण असते. नीत्शे हा शारीरिक दृष्ट्या दुर्बल होता पण तो पुरुषश्रेष्ठ– सुपरमॅन– निर्माण होण्याची आवश्यकता प्रतिपादन करीत होता. रॉय यांचे स्टालीनबाबत असेच काही झाले असावे काय ?

स्टालीनच्या मृत्यूनंतर लिहिलेल्या लेखात रॉय यांनी आजच्या काळात सर्वांत अधिक निंदा झालेली व्यक्ती असे वर्णन केले आणि रशियन क्रांतीने जे साध्य केले ते अधिक दृढ करण्याकरिता व त्याचे संरक्षण करण्याकरिता स्टालीनच्या पोलादी राजवटीची आवश्यकता होती असे म्हटले. एक कोटी लोकांचे शिरकाण करून हे संरक्षण केले गेले याची दखल घेण्याची रॉय यांची तयारी नव्हती. रॉय पुढे लिहितात, 'कोणताही माणूस देवदूत नसतो. मोठेपणा हा नेहमीच सज्जनपणाची किंमत देऊन मिळतो. स्टालिनने फार काही वाईट केले नाही.'

स्टालीनचा मोठेपणा केवळ सज्जनपणाची किंमत देऊनच मिळविला गेला नव्हता, लाखो लोकांना यमसदनास पाठवून आणि सर्व देशाला तुरुंग बनवून मिळवला होता. व्यक्तिस्वातंत्र्य, मानव हाच मापनदंड आणि बुद्धिवाद यांचा आग्रह धरणाऱ्या रॉय यांची तीव्र विश्लेषणशक्ती गांधी, नेहरूंच्या वाट्याला यावी आणि स्टालीनने विशेष काही वाईट केले नाही असे त्यांनी म्हणावे हे ज्या नवमानवतावादाच्या भूमिकेवर ते उभे होते तिच्याशीच विसंगत होते. पण राजसंन्यासातील जीवाजी कलमदाने म्हणतो त्याप्रमाणे 'असा म्हणून एकही सिंहगड सापडावयाचा नाही की ज्यावर घोरपड लावायला द्रोणागिरीचा कडा नाही.'

अनुक्रमणिका

कोलकोव्हस्की यांच्यासारखे तत्त्वज्ञ हेही प्रथम मार्क्सवादी होते व त्यांनी या तत्त्वज्ञानाचा फेरविचार केला. त्यांनीही लिहिलेल्या एका पुस्तकाचे नाव बिआँड मार्क्सिझम असे आहे. पण ते स्टालिनचे समर्थक नाहीत हे नमूद करावयास हवे.

मार्क्सवादाचा प्रचार करण्याचे व्रत रॉय यांनी तरुणपणी स्वीकारले, देहदंड भोगला, पण कोमिन्टर्नकडून बहिष्कृत व्हावे लागले आणि अखेरीस मार्क्सवादाच्या पलीकडे जाणे त्यांना आवश्यक वाटले. राष्ट्रवाद व राष्ट्रवादी चळवळ यांच्याशी त्यांचे मनोमिलन झाले नव्हते, होण्यासारखे नव्हते. ही चळवळ ज्या रीतीने चालावी असे त्यांना वाटत होते त्या रीतीने ती चालविण्यासाठी तिचे नियंत्रण त्यांच्याकडे अनेक कारणांनी देऊ शकत नव्हते.

लौकिक दृष्टचा रॉय यांच्या वाटचाला यश आले नाही; येणे शक्य नव्हते. ते कधीही व कोणाशीही तडजोड करावयास तयार नव्हते, रॉय बुद्धिप्रामाण्यवादी होते आणि स्वतःच्या बुद्धीला जे पटले ते लेनिन असो स्टालीन असो वा महात्माजी असो, कोणापुढेही सांगण्यास रॉय कचरत नसत. व्यावहारिक यश यामुळे शक्य नव्हते. रामगड काँग्रेसनंतर चाळीस साली वैयक्तिक सत्याग्रह करण्याच्या कार्यक्रमास रॉय यांनी विरोध केला. त्या वेळी रॉयवाद्यांच्या बैठकीत श्री. तारकुंडे विरोध करताना म्हणाले की, पुढाऱ्यांनी अनुयायांच्या पुढे असावे पण इतके पुढे असू नये की अनुयायांना त्यांचा मागच राहू नये. अतिरिक्त बुद्धिवाद, अति जहालवाद व वैचारिक शुद्धता यांच्या वेदीवर आपल्या आंदोलनाची आहुती दिली जात असल्याबद्दलची खंत त्यांनी व्यक्त केली.[६] युद्धासंबंधी जी भूमिका रॉय यांनी घेतली होती तीमुळे सत्याग्रहात भाग घेणे त्यांना शक्य नव्हते. पण व्यावहारिक व लौकिक यश त्यांच्यापासून दूर राहिले याचे मुख्य कारण अतिरिक्त बुद्धिप्रामाण्यवाद, वैचारिक शुद्धतेचा अतिरिक्त आग्रह यात असू शकेल.

तथापि व्यावहारिक यशापलीकडे उच्च असे बौद्धिक, तत्त्वशोधनाचे क्षेत्र असते. रॉय त्यात मनापासून रमत होते. तात्कालीक पक्षीय राजकारण व सैद्धान्तिक आग्रह हे सर्व कालप्रवाहात वाहून जातात आणि उरते ती कला, ज्ञान या क्षेत्रातील कामगिरी. रॉय हे ज्ञानाच्या क्षेत्रातील यात्री होते.

६. जॉन पॅट्रिक हेथकॉकस : कम्युनिझम अँन्ड नॅशनॅलिझम इन इंडिया, पा. २९४.

○ ○ ○

गांधीवाद आणि नवमानवतावाद*

–मानवेन्द्रनाथ रॉय
(स्वैर अनुवाद : इन्दुमती पारीख)

महात्मा गांधींनी आपल्या सहकाऱ्यांबरोबर केलेल्या शेवटच्या चर्चेचा अहवाल श्री. प्यारेलाल यांनी नुकताच प्रसिद्ध केला आहे. ही चर्चा १९४७ सालच्या डिसेंबर महिन्याच्या पूर्वार्धात म्हणजे गांधी-वधापूर्वी दीडएक महिना झाली. त्यांना आपल्या मृत्यूची चाहूल लागली होती की काय न कळे. 'देव आपल्याकरवी अनेक गोष्टी करवून घेतो अशी नितांत श्रद्धा असलेल्या गांधीजींसारख्या संवेदनशील माणसाला अशी सूचना मिळणे अशक्य नाही. ही गोष्ट प्रत्येकाच्या मानसिक प्रकृतीवर अवलंबून असते. ते काहीही असले तरी या चर्चेत मांडलेले विचार त्यांनी अंतःकरणापासून मांडले होते हे निर्विवाद! त्यामुळे या विचारांना गांधीजींचे 'मृत्युपत्र' म्हणण्यास हरकत नाही.

या 'मृत्युपत्राचे' मूल्यमापन करण्याचा माझा आजतरी इरादा नाही. ते काम इतिहासासाठी, सत्यान्वेषणासाठी केव्हातरी करावे लागेल. पण प्यारेलाल यांच्या या अहवालामुळे मला अनेक वेळा विचारल्या जाणाऱ्या प्रश्नाचे– गांधीवाद व नवमानवतावाद यांतील फरक काय?– या प्रश्नाचे उत्तर देणे सोपे झाले आहे. बायबलमधील "टिंगल करायला आला आणि प्रार्थनेत सामील झाला." अशी माझी परिस्थिती झाली नाही हेही उघड करता येईल.

वरील प्रश्नाचे उत्तर देणे मी अनेक वेळा टाळले आहे. प्रश्न विचारणारासच त्याचे उत्तर शोधण्यास मी सांगत असे. काही वेळा या दोहोंत फारसा फरक नाही असा निष्कर्ष कोणी काढल्यास मी वादातही पडत नसे. पण मी नेहमी गांधीवादाचा टीकाकार होतो व 'गांधीवाद हा एकच विचार मानवाचे 'आशास्थान' आहे' या विधानाबद्दल सतत शंका घेत होतो. माझ्या शंका खोट्या ठरल्या असत्या तर गांधीजींच्या प्रार्थनेत मी आनंदाने सामील झालो असतो. मी गांधीवादाबद्दल कधीही गैरसमज करून घेतले नाहीत, त्याबद्दल मनात किल्मिष बाळगले नाही किंवा त्याची टिंगलही केली नाही. माझ्या शंका चुकीच्या होत्या असे सिद्ध झाले तर अजूनही मी प्रार्थनेत सामील होईन. पण त्या खोट्या ठरल्या नाहीत. यशस्वी झालेल्या राष्ट्रवादाचा कार्यक्रम वा प्रत्यक्ष कृती यात व गांधीवादात फार तफावत आहे, फरक आहे असे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या गांधीवाद्याबद्दल मला नितांत सहानुभूती वाटते. या अनुयायांची आपल्या ध्येयाशी एकनिष्ठ राहण्याच्या धडपडीबद्दल सहानुभूती वाटते; पण त्याचा अर्थ गांधीवाद व नवमानवतावाद एकच आहेत असा मला शोध लागला आहे असा होत नाही.

महात्मा गांधी नैतिक मूल्ये मानणारे होते व त्यांचे विचार मानवतावादाकडे झुकलेही होते. म्हणूनच मी त्यांना श्रद्धांजली अर्पण करीत आहे. पण ते मानवतावादी नव्हते तर भूतदयावादी होते. या दोहोंची अनेक वेळा गल्लत केली जाते. माणसामाणसांत भेदभाव न करता सर्वांचे भले करण्याची इच्छा स्तुत्य आहे. पण त्याचा अर्थ माणसाचे माणूस म्हणून श्रेष्ठत्व मान्य करणे किंवा 'माणूस' हे मूल्य मानणे असा होत नाही. महात्माजींनी 'माणूस' हे मूल्य मानले नाही; तर माणसाला देवाच्या इच्छा पुऱ्या करण्याचे साधन मानले. यात काहींना जीवनाबद्दलचा पराकोटीचा उच्च दृष्टिकोण दिसू शकेल. पण या दृष्टिकोणामुळे माणसाच्या सर्जनशीलतेतील श्रेष्ठत्वास आणि

* इंडिपेंडण्ट इंडिया– २४ मार्च १९४९





अनुक्रमणिका

स्वातंत्र्यास बाध येतो. म्हणून तो मानवतावाद होऊ शकत नाही. दैवी शक्तीपुढे स्वीकारलेल्या शरणागतीमुळे माणूस आपल्या कृत्यांच्या जबाबदारीतून मुक्त होऊ शकतो पण माणूस स्वतंत्र आहे असे मानणारांना ही पळवाट शिल्लक राहात नाही.

आपल्या अखेरच्या दिवसांत सत्य व अहिंसा यांच्या मार्गापासून आपण दूर जात आहोत याची जाणीव गांधीजींस होत होती. पण दैवी शक्तीपुढे संपूर्ण शरणागती पत्करल्यामुळे आपल्या कृत्यास आपण जबाबदार नाही असा त्यांचा दृष्टिकोण होता. पण मानवतावादी माणसाला आपल्या सर्व कृत्यांची जबाबदारी स्वीकारावी लागते. त्यामुळे आपण स्वीकारलेल्या मार्गावरून च्युत न होण्याची 'हमी'पण मानवतावादात असते. त्यात माणसाचा स्वातंत्र्य हा हक्क मान्य करताना त्याबरोबर येणारी जबाबदारीही स्वीकारावी लागते. उलट गांधीवाद स्वतःच्या कृत्यांच्या जबाबदारीतून माणसाला सोज्वळपणे मुक्त करतो. दैवी शक्तीच्या चरणावर स्वातंत्र्याची आहुती देऊन माणूस स्वतःच्या निर्णयाची व कृत्यांची जबाबदारी दैवी शक्तीवर टाकून मोकळा होऊ शकतो.

श्री. प्यारेलाल सांगतात की पश्चात्तापदग्ध भाषेत गांधीजी म्हणाले, " ब्रिटिशांशी लढताना मी जो अहिंसेचा आहे असे समजून मार्ग स्वीकारला तो खराखुरा अहिंसेचा मार्ग नव्हताच. देवानेच हेतुपुरःसर माझे डोळे बंद केले होते. कारण त्याला माझ्याकरवी महत्त्वाचे उद्दीष्ट साधावयाचे होते. ते साध्य झाल्यानंतर त्याने माझी दृष्टी मला परत दिली आहे." या दृष्टिकोणामुळे माणूस आपल्या कोणत्याही दुष्कृत्यांची जबाबदारी टाळू शकेल. यामुळे आपण देवालाही व्यावहारिक पातळीवर उतरवतो व देवाचे मार्गदर्शनही " चांगले साध्य कोणत्याही मार्गाने साधावे " या शंकास्पद म्हणीनुसार असते असे समजतो. देवावरील श्रद्धा हा गांधीवादाचा पाया आहे. त्यामुळे अनेक श्रद्धावान माणसे गांधीवाद मानवतावादापेक्षा श्रेष्ठ आहे असे मानू शकतात. पण सर्वांनाच तसे वाटणार नाही. अनेकांचे मत वेगळे असू शकेल. मला मांडावयाचा मुख्य मुद्दा असा की, ' चांगले साधन गाठण्यासाठी कोणतेही साधन वापरावे ' हे तत्त्व खुद्द देवानेच मानले असेल तर गांधीवाद ते कसे झिडकारेल ? देव करतो ते चांगलेच असते, चांगल्यासाठीच असते या म्हणीचा गांधीवादाने व्यवहारात त्याग केला आहे असा अनेक गांधीवाद्यांचा दावा आहे. याबद्दल मात्र माझे मन नेहमीच साशंक आहे. माझ्या शंकांचे निरसन खुद्द गांधीजींनीच केले हे बरे झाले.

गांधीवादाचे पहिले तत्त्व म्हणजे ' माणूस देवाची इच्छा पुरी करीत असतो. ' या तत्त्वामुळे राजकारणात नैतिकता आणण्याचा, राजकारणाची शुद्धी करण्याचा गांधीजींचा प्रयत्न फसला. तसा तो फसला हे त्यांनी स्वतः व त्यांच्या अनेक निकटच्या सहकाऱ्यांनी मान्य केले आहे. याच तत्त्वाला मान्यता दिल्यामुळे वेगवेगळ्या काळात व देशात होऊन गेलेल्या धार्मिक नीतिवेत्त्यांनी–प्रेषितांनी–आयुष्यभर केलेला नैतिकतेबद्दलचा उपदेश त्यांच्या अनुयायांनी व्यवहारात धाब्यावर बसविलेला दृष्टीस पडतो. वरवर पाहता गांधीवादी व मानवतावादी यांची 'साधनशुचिते'बद्दल एकवाक्यता आहे असे दिसले तरी मानवतावादी राजकारणातील शुद्धतेबद्दल तडजोडीस तयार नाहीत व जोपर्यंत राजकारणाचे मुख्य ' आमिष ' किंवा आकर्षण सत्ता हेच आहे तोपर्यंत राजकारणी माणसांकडून नीतिमूल्याची जोपासना होणार नाही असा त्यांचा दावा आहे.

गांधीवादाने सत्तेचे राजकारण झिडकारले आहे असा एक समज आहे. या गोष्टीवरही श्री. प्यारेलाल यांचा अहवाल चांगलाच प्रकाश टाकतो. या शेवटच्या चर्चेच्या ओघात गांधीजी म्हणाले, " बलवान माणसाचे अहिंसा हे मोठे शस्त्र आहे ही कविकल्पना किंवा स्वप्न ठरण्याची शक्यता आहे. अहिंसेच्या मार्गाने मिळवलेली सत्ता टिकविण्यासाठी किंवा तिचे संरक्षण करण्यासाठी जर त्या मार्गाचा वापर करता आला नाही तर ' जागतिक शांततेचा अग्रदूत ' म्हणून अहिंसेला जगाच्या राजकारणात भविष्य उरणार नाही. थोडक्यात म्हणजे सत्तेच्या राजकारणाला मार्गदर्शन करण्यासाठी अहिंसेचा उपयोग करता आला नाही तर अहिंसेला राजकारणात स्थान असणार नाही. यावरून गांधीवाद सत्तेच्या राजकारणाविरुद्ध नाही हे मात्र सिद्ध होते. प्रत्यक्ष राजकारणात भाग न घेता मार्गदर्शन सहज करता येईल. अहिंसा हे सत्ता मिळविण्याचे साधन

तर झालेच आहे पण ती टिकविण्याची वा तिचे संरक्षण करण्याची ताकद अहिंसेत आहे हे अजून सिद्ध व्हावयाचे आहे. यावरून असे म्हणावे लागेल की, गांधीवाद सत्ता मिळविण्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या कार्यक्रमांना मान्यता देतो. म्हणजे 'साधनशुचिते'-बद्दल गांधीवादाला आग्रही भूमिका घेता येणार नाही.

या चर्चेच्या वेळी गांधीजींच्या काही अनुयायांनी (सत्ताधारी काँग्रेसजनांव्यतिरिक्त) आपण शासनात–सरकारात–शिरावे व अहिंसेवर आधारलेली समाजरचना उभारावी असे सुचविले. पण गांधीजी त्यांच्याशी सहमत झाले नाहीत. त्यांनी 'नयी तालीम' (गांधीवादावर आधारलेले नवे शिक्षण) कार्यक्रम हातात घेऊन अहिंसावादी समाजरचनेसाठी वातावरण निर्माण करण्याचा सल्ला आपल्या अनुयायांना दिला. नवमानवतावादी पण हेच करू इच्छितात. (पण त्यांचा शैक्षणिक कार्यक्रम 'नयी तालीम' पेक्षा वेगळा आहे) मग ते गांधीजींच्या पावलावर पाऊल टाकीत आहेत असे होत नाही का? याचे उत्तर गांधीजींच्या पुढील वाक्यात मिळते. "अहिंसेचा दुरुपयोग करून पण देवाच्या मर्जीनुसार सत्तेवर आलेल्या मंडळींना मी क्षमा केली आहे. माझी खात्री आहे की, मी जर त्यांच्याजवळ सत्ता मागितली तर ती मला तात्काळ मिळेल. पण मी ती मागणार नाही." सत्ता सहज हाती येणे शक्य असताना ती नाकारणे म्हणजे स्वार्थत्यागाची पराकोटी किंवा परमसीमाच म्हणता येईल. पण कदाचित या गोष्टीकडे पाहण्याची दुसरीही दृष्टी असू शकेल. गांधीजी सर्वशक्तिमान होते. त्यापेक्षा मागून मिळालेल्या सत्तेची शक्ती कमी असण्याची शक्यता त्यांना समजत होती!

'नयी तालीम' या कार्यक्रमाचा परिणाम काय होईल यावर झालेल्या चर्चेमुळे तर गांधीवाद्यांचा सत्तेच्या राजकारणाबद्दलचा दृष्टिकोण आणखीनच स्पष्ट होतो. "सत्ता पराङ्मुख होऊन आपण मतदारांची सेवा करीत राहिलो तर आपले त्यांच्यावर वजन तर पडेलच पण त्यांचे मार्गदर्शनही करू शकतो. त्यामुळे शासनात सामील न होता आपल्या हाती कितीतरी जास्त सत्ता येईल! कदाचित एक अशीही वेळ येईल की, तुमच्याखेरीज दुसऱ्या कुणाच्याही हातांत सत्ता असता कामा नये असे लोक म्हणू लागतील. त्या वेळी काय करावयाचे ते पुढे पाहता येईल. सरकारची सूत्रे हाती घेऊ शकेल अशी व्यक्ती संघ (गांधी सेवा संघ) सहज निर्माण करील. ती वेळ येईल त्या वेळी भारत एक नमुनेदार राज्य बनलेले असेल." गांधीजींच्या या उद्‌गारांवरून त्यांच्या सत्तेविषयीच्या दृष्टिकोणाबद्दल कोणताही संदेह राहात नाही.

गांधीजी म्हणतात, "आपण सरकारात न जाता पाहिजे त्या व्यक्तींना त्यात पाठवू शकू. आता आपलेच सरकार आहे. वयात आलेल्या प्रत्येक व्यक्तीला मतदानाचा हक्क आहे. आपल्यात दम असला व आपले मतदारांवर पाहिजे तेवढे वजन असले म्हणजे म्हणू ती माणसेच माणसे निवडून आणू." याहीपुढे ते म्हणतात, "समजा तुम्ही सत्ता स्वीकारली नाही पण मतदारांवर ताबा मिळविलात तरीही आपल्याला पाहिजेत तेच लोक निवडून येतील. जोपर्यंत मतदार तुमच्या हातात आहेत तोपर्यंत पक्षाचे (काँग्रेस) सभासदत्व विसरा." गांधीजींचा शेवटचा संदेश सांगतो, "तुम्ही राज्यसत्ता ताब्यात घेण्याची कल्पना डोक्यातून काढून टाका. तुम्ही राज्यसत्तेला मार्गदर्शन करून तिला योग्य मार्गावर ठेवू शकाल."

याचाच अर्थ कुणासही राजा बनविण्याची ताकद अंगी असता राजा होऊन राज्याची जबाबदारी कशाला स्वीकारावी? 'सर्वशक्तिमानत्व' बेजबाबदार असते (Almightiness is irrisponsible) ते मिळविण्याची आकांक्षा व सत्तापराङ्मुखता एक नव्हेत एवढेच. 'आपली माणसं निवडून आणणे, मतदारांना ताब्यात ठेवणे किंवा सत्तेला मार्गदर्शन करणे' हे शब्दप्रयोग अपघाती नाहीत. कारण जी विचारप्रणाली– तत्त्वप्रणाली– मांडावयाची असते त्याला योग्य अशीच भाषा वापरावी लागते. प्यारेलाल यांच्या म्हणण्याप्रमाणे या चर्चेच्या वेळी गांधीजींनी मांडलेल्या विचारांना विशेष महत्त्व आहे. त्यावरून स्वतंत्र भारतातील समाजउभारणीसाठी गांधीवाद्यांनी करावयाचे कार्य व सत्तेचे राजकारण यांतील संबंधही स्पष्ट होतो व गांधीप्रणीत नमुनेदार राज्याचे ओझरते स्वरूपही आपणास पाहावयास मिळते. "लोकांवर आपली संपूर्ण पकड

असल्यामुळे गांधीवाद्यांपैकी कुणीतरी एक (या वाक्यातील एकवचन लक्षात घ्यावे) राज्याची सूत्रे आपल्या हातात घेईल, सर्वजण त्याचे ऐकतील व तो सांगेल तसे वागतील." अशी समाजरचना कदाचित अहिंसेवर आधारलेली असेल, पण ती मुख्यत्वेकरून मानसिक हुकमतीवर--जुलमावर आधारलेली असेल. (त्याखेरीज लोकांच्या मतावर संपूर्ण ताबा मिळविणे अशक्य आहे.) एवढे मात्र नक्की की, ही समाजरचना लोकशाही किंवा मानवतावादी असणार नाही. गांधीवादी समाजरचना ऐहिक हेतुवादी समाजरचनेचे प्रतिबिंब होय. हेतुवादी रचनेत माणूस अतिमानवी दैवी शक्तीचा हेतू तडीस नेण्याचे साधन असतो तर गांधीवादी रचनेत माणूस शासनकर्ता किंवा कल्याणकारी हुकूमशहाचा अंधानुयायी असतो. तथाकथित रामराज्याची ही पुनर्स्थापना का?

गांधीवादाचे पहिले तत्त्व म्हणजे स्वतःचा हेतू पूर्ण करण्याकरिता देवाने माणसाला निर्माण केले. याच तत्त्वावर माणसाची नैतिकता आधारल्यामुळे व्यवहारात ती अयशस्वी झालेली दिसते. याउलट, मानवतावादात ही नैतिकता माणसाच्या नैसर्गिक विवेकशक्तीवर आधारलेली आहे. माणूस हा माणूस आहे म्हणून तो नैतिक आहे असे मानवतावादाचे म्हणणे आहे. ही विवेकशक्ती अनेक माणसांत सुप्त असते म्हणून ती जागृत करून त्यानुसार माणसाचे वर्तन व्हावे यासाठी मानवतावाद प्रयत्नशील असतो. गांधीवाद माणूस हे अंतिम मूल्य न मानता साधन मानतो व त्यामुळे निर्णय घेण्याचे व त्याप्रमाणे वागण्याचे स्वातंत्र्य अनाकलनीय अशा दैवी शक्तीस बहाल करतो व या दैवी शक्तीवरील विश्वासामुळे तो नैतिक वर्तन करील अशी अपेक्षा धरतो. मानवतावादी कोणतीही गूढ शक्ती मानत नाही. नैतिक वर्तन माणसाच्या स्वभावातच–निसर्गदत्त–आहे असे मानतो.

राजकारण हे माणसाच्या व्यवहाराचे एक अंग असल्यामुळे इतर व्यवहाराप्रमाणे तेही नैतिक तत्त्वावरच चालवले पाहिजे अशी मानवतावादाची धारणा आहे. सत्तेच्या राजकारणावर मानवतावादाने केलेल्या बिनतोड व आग्रही टीकेचे पर्यवसान पक्षीय राजकारण झिडकारण्यात होते. भ्रष्टाचारास उद्युक्त करणारी सत्ताभिलाषा सोडली तरच राजकारणात नैतिकता आणता येईल असेही मानवतावाद सांगतो. सत्तेचा अर्थ लोकांचे भले करण्याचे सामर्थ्य असा घेतला तर त्यात भ्रष्टाचाराला फारसा वाव मिळत नाही हे खरे. पण सत्तेचे केंद्रीकरण मात्र धोक्याचे ठरेल. गांधीवादी नमुनेदार राज्यात 'कुणातरी एकाच्या' हाती सत्ता येईल. म्हणजे सत्तेच्या केंद्रीकरणाची परिसीमा गाठली जाईल. उलट प्रत्येक व्यक्तीत विवेकशक्तीवर आधारलेली, अनेक वेळा सुप्तावस्थेत असलेली विकसनशीलताही असते. त्यामुळे मानवतावाद सत्तेच्या विकेंद्रीकरणावर आधारलेली समाजरचना कल्पू शकतो– ती अस्तित्वात आणण्यासाठी प्रयत्नशील असतो. गांधीवाद व मानवतावाद यांतील हाच महत्त्वाचा व मुख्य भेद होय.



साभार पोच

* **माझा खेळ मांडू दे**– सई परांजपे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ३०; १९८६; पृ. ५२; किं. २५ रुपये.
* **घर**– आशा मुंडले; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे ४११०३०; १९८६; पृ. १६०; किं. ४५ रुपये.
* **गोष्याचे दिवस**– वसुधा माने; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८६; पृ. ८३; किं. ३० रुपये.
* **धरण**– ना. द. जोशी; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११०३०; १९८६; पृ. ३८४; किं. ५० रुपये.

अनुक्रमणिका





स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक पाया

एम. एन. रॉय
(अनुवाद : ग. वि. बोंडाळे)

[स्वातंत्र्यविषयक विचारांचा अनेक प्रकारच्या राजकीय आणि सामाजिक विचारसरणींशी संबंध आल्यामुळे, स्वातंत्र्याचे ध्येय हे राजकीय चर्चेच्या गदारोळात खेचले गेले आहे. म्हणून स्वातंत्र्याच्या समस्येची निर्विकार मीमांसा वैज्ञानिक ज्ञानाच्या उच्च पातळीवर केली पाहिजे. स्वातंत्र्याचा शोध ही जीवसृष्टीतील प्रेरणा आहे ही गोष्ट संपूर्णतः निराळ्या दृष्टिकोणाला जन्म देते. स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक पाया या दृष्टिकोणातून आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येतो. स्वातंत्र्याचा अनुराग मानवाच्या व समाजाच्या सांस्कृतिक विकासातून निर्माण होत असतो.

सुप्रसिद्ध विचारवंत व स्वातंत्र्ययात्री एम. एन. रॉय यांनी या छोटयाशा निबंधात स्वातंत्र्य-प्रेरणांवर प्रकाशझोत टाकला आहे. त्यांनी काढलेले निष्कर्ष प्रबोधनाच्या कालखंडानंतर इटली, फ्रान्स, जर्मनी इत्यादी देशांत ज्या घडामोडी झाल्या त्या घडामोडींच्या संदर्भात तपासून पाहता येतात. स्वातंत्र्योत्तर काळात भारतीय जीवनाची जी अवनत स्थिती आपल्याला जाणवते, त्या परिस्थितीतून मार्ग काढण्यासाठी या विचारांचा निःसंशय उपयोग होईल. –अनुवादक]

स्वातंत्र्यावर उत्कट प्रेम करणारे लोक जेव्हा भीषण दारिद्र्य आणि कमालीच्या आर्थिक आणि सामाजिक विषमतेच्या वातावरणात काम करतात, तेव्हा आर्थिक सुस्थिती ही स्वातंत्र्याची एक प्राथमिक गरज आहे, या नियमाचे त्यांना स्वाभाविकपणे आकर्षण वाटते. कारण दारिद्र्याच्या वातावरणात उच्चतम मानवी गुणांची जोपासना होऊ शकत नाही. योग्य त्या मानवी विकासासाठी व सामाजिक प्रगती-साठी, समानतेवर आधारित अशी सामाजिक व्यवस्था व शरीरनिर्वाहासाठी लागणाऱ्या किमान गरजा भागविण्याची तरतूद, या गोष्टी आवश्यक आहेत हेही तितकेच खरे आहे. पण यावरून असे निश्चया-त्मक विधान करता येणार नाही की, जेथे आर्थिक सुस्थिती आहे, तेथे स्वातंत्र्य आणि सांस्कृतिक प्रगती हमखास होत असते. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे झाले तर, आर्थिक सुस्थिती व स्वातंत्र्य यांच्यामध्ये कारणकार्य संबंध आहे असे म्हणणे तर्कदुष्ट ठरेल. अशा प्रकारच्या चर्चेत जे विचार किंवा संज्ञा आपण मुक्तपणे वापरतो त्यांची व्याख्या करायला सुरुवात केली की, हा मुद्दा स्पष्ट होईल.

स्वातंत्र्याची संकल्पना

सामाजिक आणि आर्थिक परिस्थिती आणि स्वातंत्र्य यांच्या परस्परसंबंधावर निर्विकार मनाने चिकित्सा करीत असताना, स्वातंत्र्याच्या मान्य अशा व्याख्येपासून सुरुवात केली पाहिजे. स्वातंत्र्याची कल्पना तशी कितीतरी पुरातन आहे. पण माझ्या समजुतीप्रमाणे स्वातंत्र्याची सर्वमान्य अशी व्याख्या कधीच झालेली नाही. एकदा आपण स्वातंत्र्याची सर्वमान्य व्याख्या मांडली की, ते स्वातंत्र्य साध्य करणाऱ्या साधनाबाबत एकमत होऊ शकेल. म्हणून जे स्वातंत्र्याचे उद्दिष्ट शोधत आहेत, व ते मिळविण्यासाठी सुसंवादी आणि सहकार्ययुक्त मानवी प्रयत्न करीत आहेत, त्यांनी स्वातंत्र्याची सर्वमान्य व्याख्या प्रतिपादन करणे वाजवी ठरेल.

येथे आपल्यासमोर एक महत्त्वाचे प्रमेय उभे ठाकते. स्वातंत्र्य हे स्वयंपूर्ण असे ध्येय आहे की त्याला केवळ साधनात्मक मूल्य आहे ? स्वातंत्र्याच्या व्याख्येसंबंधीचे यापूर्वीचे प्रयत्न त्याच्या स्वरूपा-विषयी मतभेद झाल्यामुळे, ढासळले आहेत. स्वातंत्र्य हे इतिहासाच्या एका विशिष्ट टप्प्यावर एकदम

अनुक्रमणिका

प्राप्त होणारे असे ध्येय आहे, हा विचार दृष्टिआड केला, आणि मानवी जीवनात क्षणोक्षणी भावणारा तो अनुभव आहे असे मानले, तर ही अडचण दूर होईल. मग स्वातंत्र्य ही आध्यात्मिक कल्पना राहात नाही. इतकेच नव्हे तर, ज्याची प्राप्ती झाली असे वाटताच ते दूरवर निसटून जाते, असे अमूर्त ध्येयही राहात नाही. हा आशय ध्यानात घेतल्यावर, स्वातंत्र्य हा माझा जन्मसिद्ध हक्क आहे किंवा अधिक काटेकोरपणे म्हणायचे तर, स्वातंत्र्य हा मानवाचा सामान्य वारसा आहे, हे त्यासंबंधीचे वर्णन सार्थ होईल.

स्वातंत्र्याच्या स्पष्टतर विचारांचा उपसिद्धांत असा आहे की, त्याच्या अनुभवाची योग्यता मानवाला निसर्गदत्त प्राप्त झाली आहे. जर तो जन्मसिद्ध अधिकार असेल, किंवा मानवजातीचा सामायिक वारसा असेल तर, प्रत्येक मनुष्याजवळ त्याचा अनुभव घेण्याचे सामर्थ्य असले पाहिजे. हे ध्यानात घेतल्यावर, स्वातंत्र्य हे माणसाला प्रयत्नपूर्वक संपादन करण्याचे– म्हणजे प्रत्येक माणसाने प्रयत्न करून मिळविण्याचे एक ध्येय आहे, हे लक्षात येईल. सजीव सृष्टीतील एक जीव म्हणून, प्रत्येक माणसाला स्वातंत्र्याचा अनुभव घेण्याचे सामर्थ्य आहे. या अनुभवासाठी त्याला इतर कोणाशी संबंधित असण्याची गरज नाही. स्वतःच्या व्यक्तिगत प्रयत्नावर तो अनुभव त्याला मिळू शकतो. यासंबंधी विचार करीत असताना अमुक एक आर्थिक परिस्थिती ही स्वातंत्र्यासाठी आवश्यक अशी गरज आहे, असे जे जोरदारपणे मांडले जाते, त्याची चिकित्सापूर्वक तपासणी केली पाहिजे. ही तपासणी वर्तमान आणि भूतकाळातील अनुभवाच्या आधारावर करता येते.

स्वातंत्र्य आणि आर्थिक सुस्थिती

आर्थिक सुस्थितीचा फायदा घेणारे लोक हे स्वातंत्र्याबाबत अनिवार्यपणे आस्था बाळगणारे असतात असे नाही. ते स्वातंत्र्याला मूल्य म्हणून मान्यता देत नाहीत. जर त्यांना स्वातंत्र्याबाबत आस्था असती तर इतरांना स्वातंत्र्यापासून वंचित ठेवण्याचा जो आरोप त्यांच्यावर केला जातो, त्या आरोपापासून ते दूर राहिले असते. पण केवळ भूतकाळातीलच नव्हे, तर वर्तमानकाळातील श्रीमंत लोक, या खऱ्याखुऱ्या आरोपाचे लक्ष्य होतात. समृद्ध अशी आर्थिक परिस्थिती ही नियमाने स्वातंत्र्याबाबत आस्था वाढविण्यास उपकारक ठरत नाही ही वस्तुस्थिती, आजचे गरीब आणि कंगाल लोक त्यांना आर्थिक सुवत्तेचे वरदान मिळताच आपोआप स्वतंत्र माणसासारखे वागू लागतील, या आग्रही मताचा फोलपणा उघड करण्यास पुरेशी आहे. दुसरी एक गोष्ट म्हणजे मनुष्य ज्या परिस्थितीत जगत असतो ती परिस्थिती मानवी धडपडीवर मर्यादा घालत असते. प्रतिकूल परिस्थितीत सर्वोत्तम प्रयत्नदेखील फलदायक होत नाहीत परंतु अनुकूल परिस्थिती लाभताच ते सफल होतात. तरीदेखील ते सर्वार्थाने सफल होतात असे नाही.

सुलभतेने ज्याची खातरजमा करिता येणार नाही अशा वादग्रस्त तथ्याचा (FACT) मी विचार करणार नाही. ज्या देशांत एका मर्यादेपर्यंत आर्थिक समता प्रस्थापित झाली आहे, व जेथील आम जनता आर्थिक शोषणापासून मुक्त आहे असे सांगण्यात येते, तेथील जनतेला स्वातंत्र्य कितपत अनुभवता येते, हे आपणास अवगत नाही. तात्त्विक भूमिकेवरून तर्कनिष्ठ पद्धतीने मी याचे परीक्षण करणार आहे. स्वातंत्र्याची स्पष्ट व्याख्या हा निकष मी लावणार आहे. स्वातंत्र्यासंबंधीचा प्रश्न चर्चेच्या पातळीवर आणण्यासाठी मी स्वातंत्र्याची व्याख्याच करतो. "जीवसृष्टीतील एक जीव म्हणून मानवाच्या अंगभूत सामर्थ्याच्या विकसनामध्ये येणाऱ्या अडथळ्यांचे क्रमशः निवारण म्हणजे स्वातंत्र्य" ही माझी स्वातंत्र्याची व्याख्या आहे. स्वातंत्र्याचा अनुभव घेण्याचे जन्मसिद्ध सामर्थ्य जर माणसात नसेल, तर स्वातंत्र्य हा मनुष्याच्या अनुभवाचा विषयच राहणार नाही. " स्वातंत्र्य हा मनुष्याचा जन्मसिद्ध अधिकार आहे." ही वेळोवेळी ऐकू येणारी घोषणा असे सूचित करते की, प्रारंभी संदिग्धपणे का होईना, असे मानण्यात आले की, मनुष्य हा निसर्गतःच स्वातंत्र्याचा अनुभव घेण्यास पात्र आहे. या मुद्द्यावर एकमत झाल्यावर तार्किक पद्धतीने दुसऱ्या एका मुद्द्यावर एकमत संभवते. तो मुद्दा म्हणजे, कामचलाऊ अशा दैनंदिन जीवनात अन्न, वस्त्र व निवारा या प्राथमिक गरजांची हमी ही मानवाच्या अंगभूत गुणांच्या विकासाला लागणारी पूर्वतयारी आहे. पण यावरून असे म्हणता

अनुक्रमणिका

येणार नाही की, अशा परिस्थितीत राहणारे मानव-समाज स्वातंत्र्याचा अनुभव घेतील किंवा स्वातंत्र्य या मूल्याची कदर करतील.

प्रतिकूल आर्थिक परिस्थिती, दारिद्र्य आणि दैन्य आणि त्यांतून निर्माण होणारे दुर्गुण, हे निःसंशयपणे मानवी अंतःशक्तींच्या विकसनामध्ये मोठे अडथळे निर्माण करतात; पण दुसऱ्या अर्थी आपण एक गोष्ट मान्य केली पाहिजे ती ही की, स्वातंत्र्याचा अनुभव घेण्याचे सामर्थ्य जर जीवसृष्टीतील जीव म्हणून प्राप्त झाले असेल, तर त्या सामर्थ्याच्या विकासाची प्रक्रिया ही आर्थिक परिस्थितीने (जीत कुणाला कमी-जास्त मिळण्याची शक्यता आहे) नियमित करता येईल असे नाही. उलटपक्षी, आरामशीर असे आर्थिक जीवन प्राप्त झाल्यावर, मनुष्याची निर्माणशक्ती अवरुद्ध होते, आणि मानव म्हणून त्याची नैतिक संवेदनशक्ती क्षीण होते. यावरून असा निष्कर्ष काढायला हरकत नाही की, ज्या समाजात भौतिक सुस्थिती आणि आर्थिक समृद्धी यांना अधिक महत्त्व दिले गेले आहे, त्या समाजात स्वातंत्र्य हे बाजूला पडलेले आहे. आणि खरे म्हणायचे म्हणजे, आर्थिक नियतिवादावर विश्वास ठेवणारे लोक, स्वातंत्र्य ही एक अमूर्त कल्पना आहे, अशी उपहासात्मक भाषा वापरतात.

इतिहासाचा पूर्वग्रहरहित पद्धतीने अभ्यास केला तर, सामाजिक विकास आणि सांस्कृतिक प्रगती यामागे आर्थिक प्रेरणांची बैठक असते असे आढळून येत नाही. विश्वाच्या कानाकोपऱ्यांतील कवी, कलावंत आणि शास्त्रज्ञ अतिशय कष्टदायक अडचणींना तोंड देत भीषण दारिद्र्यात जगले व आपापले काम करीत राहिले. त्यांनी प्रतिकूल परिस्थितीवर मात केली. मनुष्याच्या निर्माणशक्तीने सामाजिक आणि भौतिक जीवनातील समस्यांशी मुकाबला केला. सांस्कृतिक विकासाची आदर्शभूत अवस्था आणि सामाजिक व आर्थिक परिस्थिती या परस्परांवर परिणाम घडवितात हे खरे आहे, पण दोहोंत कार्य-कारणसंबंध आहे, हे इतिहासाच्या कोणत्याही विशिष्ट कालखंडात दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. या समानान्तर चालणाऱ्या प्रक्रिया आहेत व त्यांचा उगम एका सामान्य ठिकाणी होतो हे शोधून काढता येते.

जीवसृष्टीतील प्रेरणा

इतिहासाच्या विस्मृत अशा कालखंडातदेखील मनुष्याने स्वातंत्र्याच्या उद्दिष्टाचा पाठपुरावा केला आहे. कारण स्वातंत्र्याची धडपड, तसेच स्वातंत्र्याच्या अनुभवाची इच्छा, म्हणजेच मनुष्याच्या अंतःसामर्थ्याच्या विकसनाची प्रतीती, ही मनुष्यमात्रात वसत असलेली जीवसृष्टीतील प्रेरणा आहे. या निर्मितीच्या मागे असलेल्या जैविक प्रेरणांना दुय्यम स्थान देणे वाजवी ठरणार नाही, तसेच ते तर्कसंगतही राहणार नाही. तसे करणे म्हणजे, कारण-कार्य संबंधाची उलथापालथ करण्यासारखे होणार आहे.

एखाद्या विशिष्ट आर्थिक परिस्थितीत मानवाने सामाजिक आणि सांस्कृतिक अभ्युदयाची उंची गाठलेली असते. पण त्याचा अर्थ असा नाही की, त्या अभ्युदयाला कारणीभूत असणाऱ्या सांस्कृतिक संस्था किंवा वैचारिक प्रणाली या उत्पादनाशी संबंधित अशा आर्थिक बैठकीवर उभारलेल्या डोलाऱ्यासारख्या आहेत. कितीही पूर्वग्रह असला तरी, गंभीर विचाराला तो दूर लोटू शकत नाही. या बाबतीत मी क्रोचे[1]चा संदर्भ उद्धृत करतो. क्रोचेने स्वातंत्र्याचा क्रमबद्ध आविष्कार म्हणजे इतिहास असा इतिहासाचा अर्थ प्रतिपादन केला आहे. दुसरा एक विचारवंत विको[2] यानेही मानवाच्या आत्मनिर्मितीची कहाणी म्हणजेच इतिहास अशी इतिहासाची व्याख्या केली आहे.

स्वातंत्र्याचा संग्राम करीत असताना व त्यासाठी सर्वस्वाचा त्याग करण्याची तयारी ठेवणाऱ्यांच्या

---

१. बेनीदेत्तो क्रोचे (१८६६ ते १९५२); इटालिअन तत्त्वज्ञ आणि लेखक; साहित्य, इतिहास व तत्त्वज्ञान या विषयांवर त्यांनी ग्रंथलेखन केले. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला आत्म्याचे तत्त्वज्ञान म्हटले जाते. अखिल जगत हा आत्म्याचा आविष्कार आहे या विचारावर त्यांचा चिद्‌वाद आधारलेला होता.

२. जांबात्तीस्ता विको (१६६८ ते १७४४); इटालिअन ग्रंथकार; याने इतिहासाच्या शास्त्रीय मीमांसेस प्रारंभ केला. इतिहासातील घडामोडी म्हणजे ईश्वराची लीला या विचारसरणीचा त्याग करून त्याने चक्रनेमिक्रमाची विचारसरणी मांडली. हा इतिहासमीमांसेतील पहिला 'ग्रंथकार' मानला जातो.

अनुक्रमणिका

मनामध्ये स्वातंत्र्याची प्रेरणा निर्माण झाली पाहिजे. या प्रेरणेची जाणीव होण्यासाठी विशिष्ट असा सांस्कृतिक दर्जा प्राप्त झाला पाहिजे. म्हणून सद्‌हेतूने प्रेरित होऊनदेखील, लहान अथवा मोठ्या समाजाने, ज्यांच्यामध्ये अद्याप स्वातंत्र्याबद्दल जैविक प्रेरणा निर्माण झालेल्या नाहीत, तसेच भावनांना आवाहन करून ज्यांना प्रवुद्ध करता येते, अशा लोकांवर स्वातंत्र्याच्या कल्पना लादू नयेत ही गोष्ट जाणण्यात अपयश आल्यामुळे, केवळ संस्थात्मक बदल केला की मनुष्याच्या विचारामध्येही बदल होईल या भाबड्या समजुतीच्या पोटी, वरून आदेश देऊन सामाजिक बदल घडवून आणण्याचे वारंवार केलेले प्रयत्न विफल झाले आहेत.

जोपर्यंत एखादा समाज हा स्वतंत्र अशा व्यक्तींनी घडविलेला नाही, तसेच ज्यात व्यक्तिशः स्वातंत्र्याचा अनुभव घेता येत नाही, म्हणजेच अपरिमित अशा विकासक्रमामागे दडलेल्या जीवसृष्टीतील प्रेरणांची ज्यांना जाणीव नाही, अशा व्यक्तींपासून निर्माण झालेला समाज स्वतंत्र आहे असे म्हणता येणार नाही. ज्या समाजात व्यक्तिशः मनुष्य स्वातंत्र्यासाठी धडपडत नाही, तर समूहाच्या स्वातंत्र्याची कल्पना केली जाते, व जैविक प्रेरणेच्या अभावी केवळ प्रचंड जनसमुदायाद्वारे जेथे ती स्वातंत्र्य कल्पना साकार करण्याचा प्रयत्न केला जातो, तेथे स्वातंत्र्य ही घोर प्रवंचना ठरते. अशा परिस्थितीत लोकांच्या भावनांना आवाहन केल्यामुळे, गुलामगिरी हेच स्वातंत्र्य, बराकीकरण म्हणजेच सामाजिक जवाबदारी आणि स्वेच्छापूर्वक आत्मसमर्पण म्हणजेच शिस्त, अशा गोष्टी समाजाच्या गळी अगदी सहजपणे उतरविता येतात.

विकासाप्रत धडपड

सर्व प्राणिमात्रांत स्वातंत्र्याची प्रेरणा असते तशी ती मानवांत असली, तर त्यात विशेष असे काही नाही. आपण जर एखाद्या जंगली जनावराला दावणीला बांधले तर ते पळून जाण्यासाठी खटपट करील व तशी संधी मिळताच पळून जाईलही. पण या प्राणिजीवनातील प्रेरणेशी मनुष्याच्या स्वातंत्र्यविषयक प्रयत्नांची तुलना होऊ शकत नाही. ही प्रेरणा भावना आणि बुद्धी यांच्या उच्च स्तरावर होत असते. खरे म्हणजे काही प्राचीन संस्कृतींमध्ये जंगली पशूची सहजप्रेरणा म्हणजेच स्वातंत्र्य अशी कल्पना आढळते. उदाहरणार्थ, चिनी भाषेत स्वातंत्र्य या अर्थाचा शब्द नाही. ही कल्पना विशद करणारे जे चित्र काढतात त्यात इकडे-तिकडे केलेली बेबंद धावपळ असे चित्रण केलेले असते. चीनच्या इतिहासाचे वैशिष्टय समजून घेण्यासाठी या प्रतीकात्मक चित्राचा उपयोग होतो. प्राचीन काळातील चिनी जनतेला स्वातंत्र्याची स्पष्ट अशी कल्पना नव्हती. परिणामी त्यांच्या भाषेत या अर्थाचा द्योतक असा शब्द नाही. सारांश, चिनी जनतेने स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेचा जाणीवपूर्वक अनुभव घेतलेला नाही. जर आत्मपरीक्षण करून आपल्याकडील परिस्थितीचे निरीक्षण केले तर, आपणही आपल्या इतिहासात अशाच तऱ्हेचा अनुभव घेत होतो असे आढळून येईल. आपण नेहमी "संस्कृतीचा वारसा" अशी शब्दयोजना करतो. त्यामागे "तत्त्वज्ञानातील चिंतन" हा अर्थ अभिप्रेत असतो. पण बहुसंख्य अशा समाजाला संस्कृतीचा कोणता वारसा मिळाला आहे? राजकीय पक्ष स्वातंत्र्यासाठी लढा देत असण्याचा दावा करतात. त्यांच्यापैकी डावे लोक खरोखरच असे समजतात की, शेतकऱ्याला जमीन मिळाली व कामगाराला निर्वाहवेतन मिळाले की, स्वातंत्र्य हे त्यांना आपोआपच प्राप्त होत असते. पण बहुसंख्य समाजाची सांस्कृतिक परिस्थिती कशी आहे? त्या समाजाचा विचार केला तर त्याच्यावर दैवाचा किंवा पूर्वसंचिताचा प्रभाव आहे असे जाणवते. माणसामध्ये दिसणारा आत्मविश्वासाचा अभाव म्हणजे दैववाद. मनुष्य हा स्वप्रयत्नाने स्वतःचे भाग्य निर्माण करू शकत नाही, अशी ही दैववादी विचारसरणी आहे. हा दैववाद, जीवसृष्टीतून स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेचा जो वारसा मानवाला मिळाला आहे, त्याच्या अगदी विरोधी असा आहे. स्वतःच्या अस्तित्वासाठी इतिहासकालीन मानवाला खूप धडपड करावी लागली. हीच धडपड जेव्हा बुद्धी आणि भावना यांच्या पातळीवर सुरू झाली, त्या वेळी तिला स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेचे रूप प्राप्त झाले. स्वातंत्र्यप्रेरणेचे हे जे रूप आहे त्याखेरीज त्याला गूढ असा कोणताही अर्थ असू शकत नाही. इतिहासाच्या प्रारंभकाळी, भोवतालच्या खडतर परिस्थितीतून मुक्त होण्यासाठी मानवाने धडपड सुरू केली. त्याला रानटी पशूंशी संग्राम करावा लागला. मृत्यु-

मुखी पडू नये म्हणून त्याने अन्न संपादन करण्याचा प्रयत्न केला. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे जी नैसर्गिक परिस्थिती त्याला उद्ध्वस्त करण्यासाठी वावरत होती, तिच्याविरुद्ध संघर्ष करणें त्याला प्राप्त होते. हा संघर्ष म्हणजे आपले अस्तित्व टिकविण्यासाठी केलेला प्रयत्न होय. शारीरिक सामर्थ्यावर चाललेली ही धडपड आपले अस्तित्व साध्य झाल्यावर, ते अस्तित्व अर्थपूर्ण करण्यासाठी, वुद्धी व भावना यांच्या उच्च पातळीवर पुढे चालू राहिली व तिला स्वातंत्र्याची प्रेरणा हा अर्थ प्राप्त झाला.

आर्थिक प्रेरणेआधी स्वातंत्र्याची प्रेरणा

मानवी समाजाच्या निर्मितीविपयी जे शास्त्रीय अनुमान आहे त्यावरूनही असे आढळते की, स्वातंत्र्याची प्रेरणा ही आर्थिक परिस्थिती सुधारण्याच्या इच्छेच्या अगोदर प्रकट होत असते. मानवसमूहांच्या प्राचीन काळच्या जीवनाची पाहणी केल्यावर वरील अनुमान खरे असल्याचे प्रत्ययास येते. तसे पाहिले तर, स्वातंत्र्याची प्रेरणा ही इतिहासाच्या सर्व कालखंडांत सामाजिक विकासाला प्रलोभन देत असते. आर्थिक नियतिवाद असे मानतो की, सामाजिक प्रगतीचे पुढचे पुढचे टप्पे उत्पादनसाधनाच्या विकासामुळे साधता येतात. मनुष्याची मनोवृत्तीदेखील, तो ज्या तऱ्हेने आपली उपजीविका करतो, तिच्यावर अवलंबून असते. या विवेचनात सत्याचा भाग आहे, पण ते अर्धसत्य आहे. कारण यातून एक कूटप्रश्न निर्माण होतो. तो म्हणजे माणसाने जे पहिले हत्यार घडविले ते कोणत्या प्रेरणेने? काही झाले तरी, जुन्यात जुन्या हत्याराच्याही अगोदर मानवजात ही अस्तित्वात होती. या कूटप्रश्नाच्या उत्तरातून इतिहासातील हरवलेले संबंध उलगडतात व सामाजिक विकासाच्या नंतरच्या वाटचालीवर झगझगीत प्रकाश पडतो. जीवनविकासात मनुष्यजात कुठल्या बदलप्रक्रियेने निर्माण झाली, हे प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या आधारावर सांगता येणार नाही. पण मानववंश शास्त्रज्ञाला अनुमानपद्धतीचा वापर करून, कल्पनेच्या जोरावर हे कोडे उलगडता येते. आपण अशी कल्पना करू शकतो की जगण्यासाठी चाललेल्या धडपडीत मानवसदृश वानराने आपल्या पकडीत न येणारे झाडावरचे फळ तोडण्यासाठी एखाद्या मोडून पडलेल्या फांदीचा उपयोग केला. हा इतिहासातील एक महत्त्वपूर्ण असा प्रसंग होय. याने विकासाचा नवा टप्पा निर्माण केला. हा जो बदल झाला, तो गुणात्मक बदल झाला. जीवसृष्टीतील हा बदल पुढे सामाजिक विकासाला कारणीभूत झाला. जीवनोपयोगी गरज म्हणून माकडाचे हात लांब होते. पण फांदीचा उपयोग करण्याची शक्कल सुचल्यावर वानराचे हात वाढत जाण्याची गरज उरली नाही. मोडून पडलेली फांदी हे मानवसदृश वानराने मिळविलेले पहिले साधन. आणि ते कसे निर्माण झाले, तर शारीरिक मर्यादांना उल्लंघून जाण्याच्या वानराच्या किंवा माणसाच्या इच्छेतून त्याची निर्मिती झाली. ही प्रेरणा माणसाच्या मेंदूत प्रकट झाली. आर्थिक नियतिवाद या बाबीकडे दुर्लक्ष करतो. माणसाचा मेंदू हे असे एक हत्यार आहे की, ते त्याला त्याच्या पूर्वजापासून अलग करते. यातून जीवसृष्टीतील विकासाचा एक नवा क्रम सुरू होतो व तो सामाजिक विकासाचा भाग बनतो. ज्या मेंदूतून हे पहिले हत्यार निर्माण झाले तो मेंदू म्हणजे विचाराचे अधिष्ठान. विचारक्रिया ही सामाजिक अस्तित्वाच्या पूर्वी विद्यमान असते. जीवसृष्टीत निर्माण झालेल्या विचारांनी किंवा कल्पनांनी इतिहासाला विशिष्ट वळण लावण्याची भूमिका बजावली आहे.

कर्मवाद हे भारतीय संस्कृतीचे खास वैशिष्ट्य समजले जाते. जोपर्यंत भारतीय समाज या कर्मवादाला कवटाळून राहील, तोपर्यंत मनुष्य हा स्वतःचे भाग्य निर्माण करू शकतो, हा विचार त्या समाजाला स्वीकारावासा वाटणार नाही. सदिच्छेने प्रेरित झालेले व्यक्तींचे काही गट आर्थिक शोषणापासून भारतीय समाजाला मुक्त करण्याचे प्रयत्न करतील. पण आपण जोपर्यंत त्याला "कर्मवाद हा आपला सांस्कृतिक वारसा आहे" या दुर्दैवी विचारशृंखलेतून मुक्त करीत नाही, तोपर्यंत स्वातंत्र्याच्या दिशेने त्या समाजाची वाटचाल अशक्य होईल. आर्थिक दृष्टीने स्वतंत्र आणि सुशिक्षित समाजात या सांस्कृतिक वारशाचा बराच गाजावाजा होतो. पण तेथे सामाजिक, सांस्कृतिक व बौद्धिक बराकीकरण आढळते. त्यामुळे हा वारसादेखील फसगतीचा मामला असतो. अशा समाजात स्वातंत्र्य आहे असे समजतात. पण ते सामुदायिक स्वातंत्र्य असते.

अनुक्रमणिका

स्वातंत्र्याचा व्यक्तिगत अनुभव कुणालाही घेता येत नाही.

सामुदायिक स्वातंत्र्याचा गर्भितार्थ जर लक्षात घेतला, तर असे आढळेल की, प्रत्येक व्यक्तीची पराधीनता (अस्वतंत्रता) ही सामुदायिक स्वातंत्र्याची अट आहे. हा विचार, समुदायाचे अस्तित्व हे प्रत्यक्ष जाणवणारे आहे व स्वातंत्र्य ही अमूर्त कल्पना आहे, म्हणून स्वातंत्र्याच्या कल्पनेचीदेखील टर उडवितो. व्यक्ती म्हणजे अणूप्रमाणे जाणवणारा घटक नाही. कुणालाही राबिनसन क्रुसोप्रमाणे जगता येणार नाही. व्यक्तीला समाजात राहिले पाहिजे व एकमेकांशी सहकार्य केले पाहिजे. सामाजिक सुसंवाद आणि समन्वय ही व्यक्तीच्या विकासासाठी व स्वातंत्र्यासाठी आवश्यक गोष्ट आहे. पण सज्जड अस्तित्व कुणाचे आहे ? ते व्यक्तीचे आहे की समाजाचे ? प्रथम कोण येतो ? सामुदायिक स्वातंत्र्य ही अमूर्त कल्पना आहे. ती जर साकार करायची झाली, तर समाजातील सर्व व्यक्तींना मिळणाऱ्या स्वातंत्र्याची बेरीज करावी लागेल. जोपर्यंत व्यक्तिशः प्रत्येकाला स्वातंत्र्याची प्रेरणा व त्याचा अनुभव घेण्याची जाणीव होत नाही, तोपर्यंत सामाजिक स्वातंत्र्य ही एक प्रतारणा जरी नाही तरी कल्पित कथा ठरेल. स्वातंत्र्याचा अनुभव व्यक्तीलाच घेता येतो. कारण स्वातंत्र्याची प्रेरणा ही जीवशास्त्रीय मालमत्ता आहे. जीवशास्त्राला समुदाय ही कल्पना परकीय आहे. जीविताचा आविष्कारच मुळी जीवशास्त्रीय घटक अशा व्यक्तिमात्रापासून होत असतो. मी किंवा माझ्यासारखे लक्षावधी लोक हे स्वातंत्र्याची अनुभूती घेण्याचे सामर्थ्य बाळगणारे लोक आहेत. मात्र ही अनुभूती व्यक्तिशः घेता येते. स्वातंत्र्याचा अनुभव घेणाऱ्या व्यक्तींच्या अनेक गटांतून स्वतंत्र समाजाची घडण होत असते.

स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक पाया

आतापर्यंतच्या विचारांच्या अनुरोधाने असा निष्कर्ष काढता येईल की, स्वातंत्र्याच्या प्रत्ययासाठी किमान अशा भौतिक सुस्थितीची गरज आहे, असे असले तरी, तशी सुस्थिती ही स्वातंत्र्याकडे नेईलच असे नाही. यातून असा उपनियम निघतो की, स्वातंत्र्याचा पाया हा सांस्कृतिक आहे मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाआड येणाऱ्या अड्थळ्याचे क्रमशः निवारण म्हणजे स्वातंत्र्य. हे क्रमवार निवारण म्हणजेच संस्कृती. सांस्कृतिक पातळी मोजायची झाली तर, मनुष्याच्या अंगभूत सामर्थ्यांच्या विकासाआड येणाऱ्या अडथळ्यांचे निवारण किती प्रमाणात झाले आहे याचा विचार करणे आवश्यक ठरते. आपल्या दृष्टीस पडणारी सत्यस्थिती अशी आहे की, आर्थिक सुस्थिती संस्कृतीला पोषक ठरते असे नाही. श्रीमंत लोक प्रायः गावंढळ असतात. संस्कृतीची प्रेरणा ही भावनेतून निर्माण होते व तिला बौद्धिक ध्येयाची झळाळी प्राप्त होते.

हा तात्त्विक निष्कर्ष इतिहासाच्या घडामोडींवरून पडताळता येतो. उदाहरण म्हणून युरोपातील प्रबोधनाचा कालखंड नजरेसमोर आणा. इटलीत या प्रबोधनाचा प्रारंभ झाला. ते फ्रान्समध्ये गेले व असाच प्रवास करीत जर्मनीत पोहोचले. पण प्रबोधनाचा चैतन्यमय आविष्कार व फुलोरा जर्मनीत झालेला आढळत नाही. ही वस्तुस्थिती असल्यामुळे तांत्रिक पुढारलेपण व आर्थिक प्रगती झालेली असूनही तो देश फॅसिझमच्या भक्ष्यस्थानी पडला. पण इंग्लंड व फ्रान्स या देशांत फॅसिझमला विरोध झाला. माणसाला नैतिक अस्तित्व असल्यामुळे तो सार्वभौम आहे, अशी परंपरा मानणाऱ्या सांस्कृतिक दृष्टचा पुढारलेल्या देशात स्वातंत्र्याची अधिक कदर होते, ज्या ठिकाणी मध्ययुगीन समाजाच्या समुदायवादाने स्वातंत्र्याच्या वाटचालीला रोखून धरले आहे. याचा परिणाम असा झाला की, आर्थिक दृष्टचा पुढारलेल्या राष्ट्रांत स्वातंत्र्याचे महत्त्व जाणण्याची कुवत राहिली नाही व सामाजिक व आध्यात्मिक बराकीकरणाची प्रवृत्ती वाढीस लागली.

या अनुभवातून शहाणे होऊन त्या शहाणपणाचा आपल्या देशात कसा उपयोग करता येईल ते पाहिले पाहिजे. असे केल्याने आपले प्रयत्न दिशाहीन व असफल होणार नाहीत. आपल्या लोकांची आर्थिक परिस्थिती सुधारण्याचा प्रयत्न करीत असताना, स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक पाया घालण्याच्या उपक्रमाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही. स्वातंत्र्याचा पाया घालणे याचा अर्थच असा की, स्वातंत्र्याला विरोध करणारी जी आपली मानसिकता आहे, तिच्या विरुद्ध बंड करण्यास उत्तेजन देणे होय. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे, आर्थिक परिस्थितीत बदल



अनुक्रमणिका



घडवून आणीत असताना, अशा तऱ्हेचे सांस्कृतिक वातावरण निर्माण केले पाहिजे की, ज्यात अधिकाधिक लोक स्वातंत्र्याच्या मूल्यांचे स्वागत करतील. अशा वातावरणात अधिकाधिक लोकांना स्वातंत्र्याच्या प्रेरणांची जाणीव होईल. केवळ एक ध्येय या दृष्टीने आर्थिक समानतेच्या संभाव्य प्राप्तीनंतर स्वातंत्र्य मिळणार या कल्पनेपेक्षा आत्ताच्या आत्ता स्वातंत्र्याचा अनुभव घेण्याची पात्रता आपल्याला मिळाली पाहिजे.

समुदाय व व्यक्ती

स्वातंत्र्याचा हा जो मार्ग सांगितला त्यावर वाटचाल करण्यासाठी आपल्या सामाजिक विचारांत, किंवा मी असे म्हणेन की, आपल्या अनेक सामाजिक उपक्रमांत नवीन आशय आणला पाहिजे. त्यासाठी अज्ञात आणि असंख्य अशा समुदायांऐवजी, ते समुदाय ज्या व्यक्तींचे बनतात त्या व्यक्तींवर भर देण्याची कल्पना अभिप्रेत आहे.

जिथे बहुसंख्य लोकांमध्ये स्वातंत्र्याची प्रेरणा निर्माण झालेली नाही व स्वातंत्र्य हा कोणत्याही किंमतीवर प्राप्त करून घेण्याजोगा विषय आहे असे जिथे वाटत नाही, तो समाज केव्हाही स्वतंत्र होणार नाही. काही सत्प्रवृत्त लोकांच्या प्रयत्नाने त्या समाजाला आर्थिक व राजकीय स्वातंत्र्य मिळेलही. पण असे लोक सद्‌वृत्तीने कितीही प्रेरित झाले असले तरी, त्यांनी एखाद्या समाजावर स्वातंत्र्य लादणे, ही एक वेगळ्या प्रकारची गुलामगिरी ठरेल. कदाचित् ती " स्वातंत्र्यवीरांची " गुलामगिरी समजली जाईल. आधुनिक जगात हा अनुभवगम्य विषय आहे.

विशिष्ट दर्जापर्यंत आर्थिक सुस्थितीही सांस्कृतिक, वैचारिक, बौद्धिक आणि भावनात्मक प्रगतीसाठी लागणारी पूर्वावश्यक बाब आहे. पण ज्या समाजातील व्यक्तींना स्वातंत्र्य अनुभविता येत नाही, अशा व्यक्तींसाठी घडविलेला आर्थिक अभ्युदय हा विजेच्या उपकरणांनी व इतर सुखसोयींनी सुसज्ज अशा घोड्याच्या तबेल्यासारखा असतो. संघाच्या दास्यत्वाला जर स्वातंत्र्य म्हटले तर, आर्थिक अभ्युदय ही कदाचित गुलामगिरीची गौरवगाथा ठरेल. स्वातंत्र्याच्या कल्पनेत जर स्वातंत्र्याच्या आशयाचा अंतर्भाव केला नाही व स्वातंत्र्यही प्रत्येकाने व्यक्तिशः अनुभविण्याची गोष्ट आहे असे मानले नाही तर, समाजाच्या आर्थिक विमुक्तीमुळे, संघाचे दास्यत्व म्हणजेच स्वातंत्र्य, ही गोष्ट मान्य करण्याच्या भीतीपासून आधुनिक जगाला कोणी वाचवू शकणार नाही. स्वातंत्र्य हा व्यक्तिगत अनुभवाचा विषय असल्यामुळे, एखाद्या समाजात स्वातंत्र्य आहे की नाही याचा निकष लावायचा झाला तर, त्या समाजात स्वातंत्र्याचा व्यक्तिशः तीव्रतेने अनुभव घेणाऱ्या लोकांची संख्या वाढत आहे की नाही, हा निकष लावता येईल. ज्या समाजातील नागरिक आपापल्या स्वातंत्र्याची दक्षतेने जोपासना करीत आहेत, अशा समाजात आपल्या गुणसंवर्धनाला उपयुक्त संधी आहे, अशा विचाराने कर्तृत्ववान लोक समाजात नांदत असतात. अशा लोकांचा व्यक्तिवाद हा सर्वांचे स्वातंत्र्य वाढविण्याच्या कामी उपकारक ठरत असतो.

ज्या समाजात विचार व निर्णयस्वातंत्र्य, संशोधनाची वृत्ती व सत्यान्वेषणाची प्रवृत्ती या गोष्टी वास करत असतात, तसेच या गुणांचे वास्तव्य बऱ्याच लोकांमध्ये असते, व हे गुण कमीजास्ती प्रमाणात, थोड्याशाच नव्हे तर, सर्व लोकांना अनुभवायला मिळतात व आचरणात आणता येतात, त्याच वातावरणात स्वातंत्र्यवृत्तीचा परिपोष होत असतो, हे न सांगता समजण्यासारखे आहे. अशा तऱ्हेचे वातावरण असणे हेच स्वातंत्र्याचे स्थायी व भक्कम अधिष्ठान होय. स्वातंत्र्याचा मनोरा बांधण्याचे काम आपल्या देशात आपण नुकतेच सुरू केले आहे. त्यासाठी आपण आजवर बाळगलेल्या कल्पनांची व विचारांची तपासणी करून आपल्या देशातील वास्तविकता व आपला इतिहास यांचा मागोवा घेतला पाहिजे. एका विशिष्ट सामाजिक आणि आर्थिक पुनर्रचनेनंतर स्वातंत्र्य आपोआप येईल या भ्रमाचा त्याग केलेला बरा. काही झाले तरी समाज ही एक मानवाची निर्मिती आहे. आणि स्वातंत्र्याची कदर करणारे व त्यासाठी प्रयत्न करणारे मुक्त मानवच मुक्त समाज घडवू शकतात. ज्यांना स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेची जाणीवपूर्वक संवेदना नाही आणि स्वातंत्र्याचे मोल जाणण्याची ज्यांची सांस्कृतिक तयारी नाही, अशा लोकांना बरोबर घेऊन जर आपण मुक्त समाजाच्या निर्मितीला सुरवात केली, तर आपले सारे प्रयत्न व सद्धेतू विफल

अनुक्रमणिका

होणार आहेत. हा अनेक देशांचा अनुभव आहे व आपण त्या अनुभवातून ही शिकवण घेतली पाहिजे.

स्वातंत्र्य : एक मूल्य

आर्थिक सुधारणा प्राप्त करून घेण्याची इच्छा ही मानवाच्या व समाजाच्या विकासामागील प्रेरणा नाही, निदान प्राथमिक प्रेरणा नाही, हे प्रत्यक्षरीत्या सिद्ध होणारे सत्य आहे व तेच आपल्याला मार्गदर्शक ठरू शकेल. स्वातंत्र्याची जीवसृष्टीतील प्रेरणा हीच प्राथमिक प्रेरणा होय. स्वातंत्र्य हे काही साधन नाही. दुसरे कोणते तरी ध्येय साध्य करण्यासाठी स्वातंत्र्य हे हत्यार नाही. स्वातंत्र्य हे मानवी जीवनाचे साध्य आहे. दीर्घ कालावधीनंतर प्राप्त होऊ शकेल अशा स्वरूपाचे हे ध्येय नाही, तर आपल्या दररोजच्या जीवनात अनुभवता येईल असे ते ध्येय आहे. आणि जे असा अनुभव घेतात तेच खरे स्वातंत्र्याचे संरक्षक होऊ शकतात.

स्वातंत्र्य या विचाराचा अनेक प्रकारच्या राजकीय आणि सामाजिक विचारसरणींशी संबंध आल्यामुळे, स्वातंत्र्याचे ध्येय हे राजकीय चर्चेच्या गदारोळात खेचले गेले आहे. स्वातंत्र्याच्या समस्येची निर्विकार मीमांसा वैज्ञानिक ज्ञानाच्या उच्च पातळीवर केली पाहिजे. स्वातंत्र्याचा शोध ही एक जीवसृष्टीतील प्रेरणा आहे, ही गोष्ट संपूर्णतः निराळ्या दृष्टिकोणाला जन्म देते. स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक पाया या दृष्टिकोणातून आपल्या दृष्टोत्पत्तीस येतो. स्वातंत्र्याचा अनुराग मानवाच्या व समाजाच्या सांस्कृतिक विकासातून उत्पन्न होत असतो. तो कुठल्या तरी सामाजिक व आर्थिक पुनर्घटनेवर अवलंबून नसतो. आर्थिक स्वास्थ्य आणि राजकीय स्वातंत्र्य हेसुद्धा मानवी संस्कृतीचे घटक आहेत. म्हणून स्वातंत्र्याच्या सांस्कृतिक सामग्रीत आर्थिक स्वातंत्र्य आणि मनुष्याच्या सर्वांगीण विकासाला साथ देणाऱ्या राजकीय संस्थांचाही समावेश होतो. परंतु, तरीही, मानवी स्वभावाचे जे सखोल स्तर आहेत, त्यांवर जास्त भर दिला पाहिजे. स्वातंत्र्य हे मानवा-मानवांतील परस्परसंबंधावर निगडित आहे असे नव्हे. मुख्य गोष्ट म्हणजे वैचारिक पातळीवर स्वातंत्र्याचा उपभोग घेता आला पाहिजे. स्वातंत्र्यप्रेरणेची ज्यांना तीव्र जाणीव आहे व ते उपभोगण्याची पात्रता ज्यांच्यामध्ये आहे अशा व्यक्ती खरोखर मुक्त समाज निर्माण करू शकतील. इतर गरजा भागल्या गेल्याने सुदृढ झालेली संस्कृती हाच स्वातंत्र्याचा आधार आणि पाया होय.



साभार पोच

* **दलितांची नियतकालिके–** डॉ. हरिश्चंद्र निर्मळे; सुगावा प्रकाशन, ८६१।१ सदाशिव पेठ, पुणे– ३०; १९८७; पृ. १५८; किं. ३५ रुपये.
* **एकूण पन्नास दिवस–** अमृता प्रीतम; अनुवादक पद्माकर जोशी; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे– ४११०३०; १९८६; पृ. १५४; किं. ५० रुपये.
* **वाल्मीकी रामायण : शाप आणि वर–** श्री. र. भिडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११०३०; १९८७; पृ. ३९४; किंमत ८० रुपये.
* **हरदत्तचा जिंदगीनामा–** अमृता प्रीतम; अनु. पद्माकर जोशी; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे– ३०; १९८७; पृ. १७६; किं. ६० रुपये.
* **आमची कथा– दुर्गाबाई देशमुख**–अनुवादक कुसुम कुलकर्णी; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११०३०; १९८७; पृ. १५१; किंमत २२ रुपये.
* **सवाई गंधर्व आणि गंधर्व संगीत–** वामनराव देशपांडे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ४११०३०; १९८६; पृ. ११९; किंमत ३५ रुपये.

अनुक्रमणिका





भारतीय स्वायत्तता : माझा अर्थ

श्रीमती एलन रॉय
(अनुवाद : इन्दुमती पारीख)

[हा लेख भारतीय माहिती व आकाशवाणी खात्याच्या 'भारताची आगेकूच' या खास अंकाकरिता लिहिला होता. काही कारणाने तो न स्वीकारल्यामुळे १४ ऑगस्ट १९४९ च्या इंडिपेन्डन्ट इंडियाच्या अंकात छापलेल्या लेखाचा हा स्वैर अनुवाद. या लेखात इंडिपेन्डन्स व फ्रीडम हे शब्द वेगवेगळ्या अर्थाने वापरले आहेत. त्यांचा अनुवाद अनुक्रमे स्वायत्तता व स्वातंत्र्य असा केला आहे. –अनुवादक]

भारत स्वायत्त झाल्यामुळे एक महत्त्वाची गोष्ट घडली. स्वातंत्र्यासाठी धडपडणाऱ्या येथील माणसांना मूलभूत गोष्टीकडे लक्ष देण्यास आता सवड व संधी मिळण्याची शक्यता निर्माण झाली. शब्दाला अर्थ असतात म्हणूनच स्वायत्तता म्हणजे स्वातंत्र्य नव्हे. स्वायत्तता ही नकारात्मक कल्पना आहे. आपण परतंत्र असतो म्हणजे आपल्यावर कुणाचातरी ताबा असतो. पारतंत्र्य गेले म्हणजे आपण स्वायत्त होतो. स्वातंत्र्य ही विस्तृत व असंदिग्ध संकल्पना आहे. पारतंत्र्यात आपल्या आशा-आकांक्षा पायदळी तुडविल्या जात होत्या. म्हणून आपण स्वायत्त झालो ही फारच चांगली गोष्ट झाली. आता नकारात्मक कल्पनांचा विचार करण्याची जरुरी नाही. आपण अबाधित स्वातंत्र्यासाठी कार्य करण्यास मुक्त झालो आहोत. स्वातंत्र्यासाठी फक्त भारताचाच लढा चालू आहे असे नसून त्यात सर्व विश्वाचा समावेश आहे.

हा लेख भारतात स्थायिक झालेली मी एक परदेशी व्यक्ती आहे, या भावनेने मला लिहिण्यास सांगण्यात आला. ज्यांना भारतीय पारतंत्र्याबद्दल खंत वाटत होती अशा परदेशी मंडळींतील मी एक असा ह्यामागचा भाव होता. पण मला फक्त रूढ अर्थानेच परदेशी म्हणता येईल. माझ्या चामडीच्या रंगास मी जबाबदार नाही. स्वायत्तता मिळाल्याबद्दल, संवेदनशील, आधुनिक भारतीयांना जे वाटले तेच मला वाटले असे म्हणण्यात वावगे काहीच नाही. ज्यांना स्वतःच्या देशाच्या व जगाच्या कारभारात स्वारस्य आहे व ज्यांची स्वातंत्र्यलालसा प्रदीप्त झालेली आहे अशा भारतीयांपैकीच मी स्वतःला समजते. अनेक वर्षांपूर्वी कलकत्त्याच्या एका रस्त्यावरून चालण्यास भारतीयांना बंदी होती. ही गोष्ट खूप पूर्वीची. माझ्या जन्माच्याही पूर्वीची आहे. पण या गोष्टीची अनेक भारतीयांप्रमाणे मलाही चीड आल्याखेरीज राहिली नाही. पारतंत्र्यामुळे अनेक भारतीयांना शारीरिक व मानसिक यातना सोसाव्या लागल्या. काहींना व्यक्तिगत हालअपेष्टा व तुरुंगवासही सोसावा लागला. आपल्या प्रिय व्यक्तीस सहा वर्षांची (सुरुवातीस ती बारा वर्षांची होती) सक्त मजुरीची, एकांतवासाची भोगावी लागलेली शिक्षा लांबून पाहात राहण्याच्या यातना मीही भोगल्या. त्याच वेळी माझे परदेशीपण लयास गेले. त्यात माझा जन्मपण माझ्या मायभूमीत झालेला नाही. माझ्या वडिलांनी आपल्या मायदेशाची सेवा परकीय देशात राहून केली. मी मायदेश अजूनही पाहिला नाही. (एलन रॉय १९५७ साली पहिल्याने व एकदाच अमेरिकेस जाऊन आल्या.) त्यामुळे जगातील कोणत्याही देशास मी परदेश समजत नाही. भारतास तर नाहीच नाही.

भारतास मिळालेली स्वायत्तता हे काही भारतीयांचे मोठे यश नव्हे. ती अपूर्व व मोलाची संधी मात्र आहे. तिचा फायदा घेणे हे केवळ भारतीयांच्याच हातात आहे. कोठल्याही तऱ्हेचे अराजक न माजता स्वतःचे भवितव्य ठरविण्याची संधी इतिहासात

अनुक्रमणिका

क्वचितच मिळालेली दिसेल. स्वतंत्र भारताची उभारणी करण्याची, कोठल्याही प्रकारचा विध्वंस न होता आपल्याला मिळालेली मोलाची संधी आहे. १९४६ साली दोन प्रांतांत झालेल्या दंग्यांचा सरकारी यंत्रणेवर फारसा परिणाम झाला नाही. शांतपणे व्यवस्थित चालू असलेली राज्ययंत्रणा हातात मिळाल्याने अनेक तोटेही झाले. पूर्वीचीच कायदा व सुरक्षाव्यवस्था पूर्वीच्याच कायद्यानुसार कायम ठेवण्याची जरुरी वाटू लागली. येथील सर्जनशीलतेवर व भारतीयांच्या स्वातंत्र्यासाठी त्यात धडाडीने वदल करण्यास लागणाऱ्या कल्पनाशक्तीवर नियंत्रण आले. नवभारताच्या उभारणीत फार मोठी अडचण निर्माण झाली.

आकाशातील चंद्रासाठी हट्ट करण्यात अर्थ नसतो. आपल्या मनातील नमुनेदार राज्य (युटोपिया) एका रात्रीत उभे करता येत नाही. पण तो 'युटोपिया' दृष्टिआड करून भागणार नाही; त्याशिवाय नवे काहीही निर्माण करण्याचे धैर्यही येणार नाही. माझा भारतीय स्वायत्ततेचा अर्थ सरळ आहे. नव्या, स्वतंत्र भारताचे चित्र सतत नजरेसमोर ठेवणारांना व आपले चित्र साकार करण्याची, ते जास्तीत जास्त अर्थपूर्ण व व्यवहार्य करण्याची दूरदृष्टी असणाऱ्यांना संधी मिळणे, हा तो अर्थ होय. पण आज ज्यांना ही संधी मिळालेली आहे. त्यांच्यात नवभारत निर्माण करण्यास लागणारी दृष्टी व धडाडी या दोहोंचाही अभाव दिसत आहे असे मी म्हटले तर क्षम्य होईल.

आर्थिक विकासाची 'मुंबई योजना' किंवा त्यासारख्या वरवरचे उपाय सुचविणाऱ्या संदिग्ध योजना म्हणजे नवा दृष्टिकोण नव्हे. त्यात जुना रूढ दृष्टिकोणच दिसून येतो. एखाद्या ध्येयनिष्ठ माणसाला स्फूर्ती देईल किंवा विचारांना व आचारांना चालना देईल असे त्यात काहीही नाही. कोठेतरी लहानशी, बारीकशी सुरुवात करून थोड्या दिवसांत ती तळागाळापर्यंत पोचवून, सबंध समाजाला कार्यप्रवृत्त करण्याची स्फूर्ती देण्याची ताकद त्यात नाही. ती एक बंदिस्त योजना आहे. सर्वसामान्य व्यक्तीच्या सर्जनशीलतेला आव्हान देण्याऐवजी (एखादा धंदा सुरू करण्याची संधी सोडून) त्यांना शिस्तीत बसविणारी ती योजना आहे. संधिकाळात प्रस्थापित केलेल्या हुकूमशाहीचे पुढे काय होते याची उदाहरणे जगात पुष्कळ आहेत.

दुसरी गोष्ट म्हणजे ही एकच योजना (मुंबई योजना) आपल्यापुढे नमुनेदार म्हणून ठेवण्यात आली आहे, व ती कार्यान्वित करण्यासाठी उचलली जाणारी सुरुवातीची पावलेही मनाला साशंक करीत आहेत. सत्ताधीशांत राज्याचा (राष्ट्राचा) उदोउदो करण्याची प्रवृत्ती वाढत आहे. आयातीवर कडक निर्बंध व निर्यातीत वाढ करण्याच्या योजना पुढे येत आहेत. मजुरांना कमी वेतन, कच्चा मालाच्या कमी किंमती, खाजगी उद्योगधंद्यांना सरकारी अनुदाने, राज्यसत्ता हाती असलेल्या पक्षाच्याच कामगार संघटनांना मान्यता, अंतर्गत सुरक्षा व सुव्यवस्थेच्या नावाखाली निमलष्करी संघटना उभ्या करणे व लष्करावरील अमाप खर्च यांसारख्या गोष्टी मनाला धक्का देतात. याच मार्गाने जाऊन इतर देशांनी जगाला धोक्यात घातलेले ज्यांनी जवळून पाहिले आहे त्यांना काळजी व वैमनस्य वाटल्यास नवल नाही.

आज आपली परिस्थिती अशीच असली तरी मिळालेली ती स्वायत्तता आपल्या फायद्यासाठी, आपल्याला पाहिजे तशी वापरण्याची वेळ अजून गेली नाही असे वाटते. विकासासंबंधी निरनिराळ्या लोकांच्या कल्पना निरनिराळ्या असू शकतील. कोणत्या गोष्टींना प्राधान्य द्यावे याबद्दलही मतभेद असतील. मोठमोठ्या बलाढ्य राष्ट्रांच्या पंक्तीस भारताला बसवून त्यांच्यासारखेच सत्तेचे व स्पर्धेचे राजकारण भारताने खेळावे ही गोष्ट मला आवडणार नाही. या बाबतीत अनेक राष्ट्रांनी आज शिखरे गाठलेली आहेत. पण त्यामुळे तेथील माणसांच्या सुखात कोणतीही भर पडलेली नाही. उलट, त्या राष्ट्रांच्या नाशाची बीजे मात्र पेरली गेली आहेत. त्याच मार्गाने आपण गेलो तर आपले भवितव्य वेगळे होईल असे मानण्यास जागा नाही.

महात्मा गांधींच्या या देशात प्रत्यक्षात जीवनमूल्यांचे पुनर्मापन होईल अशी आशा वाटत होती. त्यांनी प्रतिपादलेली तत्त्वे आधुनिक जगात त्यांनी सांगितल्याबरहुकूम सर्वत्र आचरणात आणता येतील असे मला कधीच वाटले नाही. कारण त्यांत कर्मकाण्डाचे फार स्तोम आहे. कर्मकाण्डाचे

आकर्षण जनसमुदायाला (मासेस) खूप असते पण प्रगल्भ व्यक्तीत ते सापडत नाही. कर्मकाण्डाने एक प्रकारची बधिरता येते. हा समाज आधीच कर्मकाण्डात पुरता बुडालेला आहे. इथे व्यक्तीची सद्सद्विवेकबुद्धी जागृत करण्याची व स्वतःचे प्रश्न स्वतःच्या प्रयत्नांनी सोडविण्यास प्रत्येकाला उद्युक्त करण्याची गरज आहे. आताच्या सत्ताधीशांनी, महात्मा गांधींच्या वारसदारांनी, त्यांना मान्य नसलेली मूल्ये व दैवते– सत्ता, सामर्थ्य, आपल्याला मान्य नसलेल्या पद्धतीने जगू इच्छिणारांबद्दलची असहिष्णुता, बाह्य डामडौल इत्यादी स्वीकारल्यामुळे भारतीयांची सुप्त शक्ती वाया जाण्याची भीती निर्माण झाली आहे.

काँग्रेसचे नेते, केंद्र सरकार व राज्य सरकारे गांधीजींच्या विचारांशी व ध्येयांशी इमान राखण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. पण दैनंदिन राजकारणाच्या धबडग्यात त्यांची सद्सद्विवेकबुद्धी झाकाळली जात आहे किंवा प्रत्यक्ष कृतीच्या वेळी ती दाबून टाकली जात आहे– त्यात ती संपूर्णपणे नाश होण्याचीपण शक्यता आहे. कदाचित महात्माजींच्या आकर्षक व प्रेमळ व्यक्तिमत्त्वाच्या प्रभावामुळे त्यांची मूल्ये तीच आपली मूल्ये व त्यांची दैवते तीच आपली दैवते असे अनेकांनी मानले असेल. पण त्यांच्या गैरहजेरीत अनेकांच्यात जे काही मोठे व महत्त्वाचे आहे असे वाटत होते ते त्यांचे स्वतःचे नव्हतेच हे उघडकीस आले आहे. व या नेत्यांच्या स्वतःच्या विचारांत अगर कल्पनांत नवीन किंवा धडाडीचे काहीच नाही हे पण स्पष्ट झाले

पण ही माणसे मोठी, प्रतिष्ठित आहेत. ते आपल्या प्रयत्नांची शिकस्तही करतील. पण मला व माझ्यासारख्या अनेकांना अभिप्रेत असलेल्या स्वायत्ततेचा अर्थ साधी लहानसहान माणसेच आपल्या दीर्घ प्रयत्नांनी व कष्टांनी साकार करतील. कारण या नेत्यांनी आपल्याला मिळालेली राष्ट्रनिर्मितीची अपूर्व संधी वाया घालवली आहे असे मला वाटते. महात्माजी हयात असतानासुद्धा त्यांच्या कोणत्याही अनुयायांत त्यांच्या विचारांना आचरणात आणण्याचे धैर्य नव्हते. आता त्यांच्या अनुपस्थितीत त्यांच्या अनुयायांनी आपल्याला झेपेल असे कमी प्रतीचे ध्येय स्वीकारलेले दिसत आहे, व सर्वसाधारण राजकीय नेते ज्या गोष्टी करतात त्याच त्यांनी करण्याचे ठरविले यात नवल नाही. ख्रिस्त म्हणजे नव्या कल्पनांचा, सहिष्णुता, दयाळूपणा व बंधुभाव यांचा मूर्तिमंत अवतार. त्याला क्रुसावर चढविले तेव्हा त्याचे फक्त बाराच अनुयायी होते (त्यांतील काहींनी त्याच्याशी प्रतारणाही केली); पण त्याच्या संकल्पनांनी जग जिंकले. गुलामगिरी नष्ट झाली. क्रूरतेला आळा बसला व त्यानंतर जवळ जवळ हजार वर्षांपर्यंत जगात ज्या चांगल्या गोष्टी घडल्या त्यांचा पाया घातला. महात्माजींच्या शिकवणुकीतही सत्ता व सामर्थ्य यांचा इन्कार होता त्यात हे मूल्य अध्याहृत होते. अध्याहृत म्हणण्याचे कारण असे की ते याबद्दल स्पष्ट काही बोलले नव्हते. त्याचप्रमाणे जनसमुदायाला सत्तेच्या समर्थनार्थ, लढाईत अगर निवडणुकांत लोटून त्यांना आंधळेपणाने वागायला लावण्यास त्याचा विरोध होता. जनसमुदायाला हत्यार म्हणून वापरणे हा आपल्या जगाचा शाप आहे. या जनसमुदायाचे व्यक्तीत विभाजन झाल्याखेरीज आपले जग जगण्यास सुयोग्य होणार नाही. त्याचप्रमाणे सत्तेचा अर्थ, माणसांचे भले करण्याची शक्ती व नवनिर्मिती करून एकमेकांच्या सहकार्याने प्रत्येकाची प्रतिष्ठा सांभाळण्याची ताकद असा होणे जरूर आहे. महात्माजींची मंदिरे बांधून त्यांच्या विचारांचा प्रसार करण्याचा प्रयत्न होईल. त्यात सर्वच काही वाईट असेल असे नाही. महात्माजींच्या विचारांत मानवतावादी विचारांचा अंश होता, तो वाया जाऊ नये असे वाटते. काही मंडळी हा मानवतावादी विचार प्रगल्भ करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. त्यांचा विचार महात्माजींच्या विचारांपेक्षा वेगळा वाटेल, पण तेच कदाचित महात्माजींचे खरे वारसदार ठरतील. यांची संख्या वाढली तर ही मंडळी मानवतावादी विचारांचा विकास करून महात्माजींच्या पुढे जाऊन तो यशस्वी करतील.

आपल्याला मिळालेल्या स्वायत्ततेचा उपयोग लोकांच्यात जागृती निर्माण करण्यासाठी, त्यांना प्रकाश दाखविण्यासाठी, त्यांच्या सद्सद्विवेकबुद्धीला आव्हान देऊन प्रत्येक माणसाची प्रतिष्ठा वाढविण्यासाठी केला पाहिजे. चाळीस करोड भारतीयांचा आत्मविश्वास वाढवून त्यांना स्वतःचे आर्थिक प्रश्न

विकसित तंत्रज्ञानाच्या व शास्त्रीय दृष्टिकोणाच्या साहाय्याने सहकारी तत्त्वावर सोडविण्यास उद्युक्त करण्यासाठी केला पाहिजे. पंचायत राज्यपद्धती वापरून आपली राजकीय यंत्रणा स्वतंत्र सार्वभौम लोकशाही बनविण्यासाठी केला पाहिजे.

याचबरोबर आपल्या देशाला अनेक शत्रू आहेत व त्यांच्यापासून देशाचे संरक्षण करण्याची जरुरी आहे म्हणून लष्करावर अमाप पैसा खर्च करणे बंद केले पाहिजे. हा सर्व पैसा विकासकार्यासाठी वापरता येईल. अनेक वेळा आपल्यातील शत्रुत्वाच्या भावनेने शत्रू वाढतात. यात खोटे किंवा अव्यवहार्य काहीच नाही. पाकिस्तानचे बुजगावणे बाजूला ठेवले तरीसुद्धा युद्ध अटळ आहे असे बोलले जाते व युद्धात तटस्थता संभवत नाही. त्यात तथ्यही असेल. पण शांततेचा तह झाल्याबरोबर सर्व राष्ट्रे पुन्हा युद्धाच्या तयारीला लागलेली दिसतात. संपूर्ण निःशस्त्रीकरणाची कल्पना हास्यास्पद ठरत आहे. पण युद्धाची जय्यत तयारी असलेल्या राष्ट्रांचेसुद्धा अपरिमित नुकसान झालेले आपण पाहिले आहे. म्हणून जय्यत तयारी करूनही आशेचे किरण दिसण्याची शक्यता नाही. तरीही जे थोडेबहुत चांगले करता येईल तेही युद्धाच्या नावाखाली पुढे ढकलण्यात येत आहे. युद्ध होईलच असे प्रत्येकजण धरून चालला तर युद्ध होईलही.

आपल्या स्वायत्ततेचा खरा उपयोग करावयाचा असला, तर आपल्याला युद्धाचा मुळीच धोका नाही अशी मनाशी खूणगाठ बांधून आपलीच साधनसामग्री वापरून शांततेसाठी आपल्या राष्ट्राचा विकास केला पाहिजे. त्यानंतरही युद्ध झालेच तर विकासासाठी घातलेला पाया फुकट जाणार नाही. चांगल्या प्रकारे केलेली राष्ट्राची उभारणी युद्धातही टिकून राहील. खूप मोठ्या संकटातून किंवा विध्वंसातूनसुद्धा शाश्वत मूल्ये व संकल्पना तावूनसुलाखून पार पडतात. अशा प्रसंगात माणसाने केलेले उदात्त आचरण व प्रयत्न कधीही पुसून जात नाहीत.



FORM IV

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा एक तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा– दी प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक व संपादक	:	मेघश्याम पुंडलिक रेगे
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	'रागिणी', साहित्य सहवास, वांद्रा (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे. पुं. रेगे
प्रकाशक

अनुक्रमणिका

कॉ. मानवेंद्रनाथ रॉय व भारताची राज्यघटना*

ना. र. इनामदार

पार्श्वभूमी

कॉ. मानवेंद्रनाथ रॉय हे क्रान्तिकारक राजकारणी, चतुरस्त्र विद्वान व गाढ विचारवंत होते. मार्क्सवाद व कम्युनिस्ट चळवळ, वैचारिक प्रबोधन (Renaissance), सम्यक् तत्त्वज्ञान, भारताचे राजकारण, चीनमधील राजकारण, दुसरे महायुद्ध, इत्यादी अनेकविध विषयांवर रॉय यांनी अत्यंत सहजतेने मार्मिक, सघन व विचारपरिप्लुत लिखाण केले. १९४५ मध्ये, ब्रिटिश सरकारचा हिंदुस्थानच्या युद्धोत्तर आर्थिक पुनर्रचनेचा आराखडा तयार होत असताना, भारताच्या आर्थिक विकासाची 'जनता योजना' त्यांनी आपल्या सहकाऱ्यांच्या समवेत प्रसिद्ध केली. पण त्यापूर्वी, दुसरे महायुद्ध संपल्यानंतर हिंदुस्थानला स्वातंत्र्य मिळेल व स्वतंत्र हिंदुस्थानला आपली स्वतःची राज्यघटना आकारावी लागेल, असा भरवसा रॉय यांना वाटत होता. दुसऱ्या महायुद्धामधील भौतिक व आर्थिक हानीमुळे ब्रिटनचा आर्थिक भांडवल-संचय ऱ्हास पावेल आणि त्यामुळे ब्रिटिश साम्राज्यशाहीचा पायाच नष्ट होईल असा आपल्या अभ्यासावर आधारलेला निष्कर्ष त्यांनी बांधला. त्यांच्या 'निर्वसाहतीकरणाच्या प्रबंधा'चा (Decolanisation Thesis) तो मुख्य गाभा होता.

स्वतंत्र हिंदुस्थानची राज्यघटना भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेस व अन्य राजकीय पक्ष तयार करण्यापूर्वी आपल्या पक्षाने तयार केलेली राज्यघटना आकारलेली असावी हा विचार या आराखड्यामागे जसा होता, तसाच या राज्यघटनेच्या आराखड्याभोवती भारतीय जनतेची स्वातंत्र्यचळवळ संघटित करावी हाही विचार होता. १९४४ साली गांधीजी वगळता काँग्रेसचे अन्य पुढारी तुरुंगात होते. १९४२ ची 'भारत छोडो' चळवळ एव्हाना ओसरली होती. कम्युनिस्ट पक्षाने १९४२ मध्ये सोव्हिएट रशिया व ब्रिटन यांची युद्धप्रयत्नांमध्ये युती झाल्यावर येथील ब्रिटिश सरकारशी पूर्णपणे सहकार्य दिले होते. देशाच्या स्वातंत्र्याची चळवळ अशा तऱ्हेने १९४२-४५ या अवधीमध्ये निमाली होती. आपल्या पक्षाचा स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेचा आराखडा भारतीय जनतेपुढे जाहीर सभांमधून, परिषदांमधून, वर्तमानपत्रे व अन्य माध्यमांच्या द्वारा मांडून, तिला देशाच्या स्वातंत्र्यासाठी संघटित व सिद्ध करावे या विचाराने रॉय प्रेरित झाले होते. त्याचबरोबर भारताच्या सामान्य जनतेसमोर स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेची रूपरेखा मांडल्यामुळे, स्वतंत्र भारताचे राज्य कोणत्या स्वरूपाचे असेल, त्या राज्यामध्ये आपल्याला कोणते हक्क मिळणार आहेत, किमान जीवनमानाची हमी कशी मिळणार आहे, इत्यादी बाबी जनतेला स्पष्ट होतील, असेही रॉयना वाटत होते. प्रत्यक्ष या राज्यघटनाविषयक चळवळीला जनतेचा किती पाठिंबा मिळाला व ती किती यशस्वी झाली या गोष्टी अलग होत्या.

यापूर्वी, स्वतंत्र हिंदुस्थानची संपूर्ण राज्यघटना आकारण्याचे अल्प प्रयत्न झाले होते. १९२८ मध्ये मोतीलाल नेहरूंच्या अध्यक्षतेखाली स्थापन झालेल्या समितीने भारतीय राज्यघटनेचा एक आराखडा प्रसृत केला होता. त्याहीपूर्वी, लोकमान्य टिळकांनी

* या लेखातील अवलोकने व विश्लेषण *Constitution of Free India – A Draft* या कॉ. रॉय यांच्या पुस्तिकेवर आधारलेले आहेत. ही पुस्तिका मला लेख लिहिण्यासाठी मिळाली नाही. पण ती सदानंद तलवारकृत *Political Ideas of M. N. Roy* (Delhi, Khosla Publishing House, 1978), Appendix II, पृष्ठे १४१–१६२ वर उद्धृत केलेली आहे. त्या मजकुराचा या लेखात आधार घेतलेला आहे.

अनुक्रमणिका

मृत्युपूर्वी आपल्या कॉंग्रेस लोकशाही पक्षाच्या जाहीरनाम्यामध्ये अशा राज्यघटनेची काही मूलतत्त्वे ग्रथित केली होती. बॅ. चित्तरंजन दास यांच्यासारख्या नेत्यांनी राज्यघटनाविषयक विचार भाषणांमधून व लिखाणांमधून व्यक्त केले होते. १९३०–३२ या अवधीमध्ये लंडन येथे साम्राज्यसरकारने निमंत्रित केलेल्या गोलमेज परिषदांमधून (Round Table Conferences) राज्यघटनेच्या विविध अंगांवरील आराखडे जाहीर करण्यात आलेले होते. १९४३–४५ या अवधीमध्ये कॉंग्रेस पुढारी तुरुंगात असताना, तुरुंगाबाहेर असलेले पुढारी व अन्य पक्षीय पुढारी, विशेषतः नेमस्त पुढारी भारताच्या राज्यघटनेविषयी विचार करीत होते. परंतु १९४४–४५ मध्ये स्वतंत्र हिंदुस्थानच्या राज्यघटनेचा सबंध आराखडा पहिल्यांदाच मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी देशापुढे मांडला व त्याभोवती जनतेला संघटित करण्याचा प्रयत्न केला, हे नमूद करावयास हवे.

रॉय यांच्या राज्यघटनेच्या आराखड्यामध्ये लोक-समित्यांना (People's committees) महत्त्वाचे स्थान देण्यात आले होते. त्या लोक-शक्तीचे केन्द्रस्थान होत्या. स्थानिक शासनाची भूमिका त्यांच्याकडे होतीच, त्याशिवाय राज्यशासन व राष्ट्रीय (संघराज्यीय federal) शासन यांच्याही लोक-समित्या मूलाधार होत्या. हिंदुस्थानच्या जनतेने दुसरे महायुद्ध संपण्यापूर्वी लोक-समित्या संघटित करून त्यांच्याकरवी राष्ट्रीय घटना-समिती स्थापन करावी; या घटना-समितीद्वारा राष्ट्रीय स्वातंत्र्य हस्तगत करावे; आणि त्याचबरोबर स्वतंत्र हिंदुस्थानची राज्यघटना तयार करावी, असे विचार रॉय यांनी त्या वेळच्या लिखाणामधून व्यक्त केले. स्वतः रॉय यांनी १९३१ मध्ये कराची येथे भरलेल्या राष्ट्रीय कॉंग्रेसच्या अधिवेशनामध्ये घटना-समितीची कल्पना पंडित जवाहरलाल नेहरू यांना पटवून देऊन मूलभूत अधिकारांच्या (fundamental rights) ठरावामध्ये घटना-समितीचा समावेश करण्यास प्रवृत्त केले होते. पुढे पं. जवाहरलाल नेहरू यांनीही सप्टेंबर १९३९ मध्ये दुसरे महायुद्ध सुरू होईपर्यंतच्या अवधीमध्ये घटनासमितीच्या कल्पनेचा पुरस्कार केला होता. घटनासमितीच्या कल्पनेची क्रान्तिकारक भूमिका अशा तऱ्हेने मानवेंद्रनाथ रॉय व जवाहरलाल नेहरू यांनी भारतीय जनतेपुढे मांडली होती व तिचा हिरिरीने पुरस्कार केला होता. पण पुढे ही क्रान्तिकारक भूमिका मागे पडली व तिला सनदशीर स्वरूप प्राप्त झाले.

मानवेंद्रनाथ रॉय यांनी १९४४–४५ मध्ये भारतीय राज्यघटनेचा जो आराखडा प्रसृत केला त्यावर तत्कालीन राजकीय परिस्थितीची जशी छाप पडलेली दिसून येते, त्याचप्रमाणे सोव्हिएट रशियाच्या १९३६ च्या राज्यघटनेचा व ब्रिटनमधील उदारमतवादी तत्त्वप्रणालीचाही तिच्यावर प्रभाव पडलेला दिसून येतो. संयुक्त (संघराज्यीय) राज्यव्यवस्था (federal state-system), संसदीय लोकशाही, व्यक्तिस्वातंत्र्य, मुद्रणस्वातंत्र्य, व मूलभूत हक्क, यांचा समावेश अमेरिकेसारखे (U. S. A) संयुक्तराष्ट्र–राज्य व ब्रिटनसारखी संसदीय उदारमतवादी लोकशाही यांजकडून मिळालेल्या वारशामुळे रॉय-प्रणीत भारतीय राज्यघटनेत झालेला दिसून येतो. तर जीवन-संपादणीसाठी आवश्यक असणारी साधनसामग्री राज्याने राष्ट्रामधील व्यक्तिमात्राला उपलब्ध करून दिली पाहिजे हा या आराखड्यातील विचार रॉय यांजवरील सोव्हिएट रशियाच्या राज्यघटनेच्या प्रभावाचा परिपाक होता. संयुक्त (संघराज्य) राज्यपद्धती (federal state-system), संसदीय लोकशाही, स्थानिक लोकशाही, श्रमिक–शेतकरी–शासकीय सेवक यांच्या संघटनांचे कार्यस्वातंत्र्य इत्यादी रॉय-प्रणीत राज्यघटनेची वैशिष्ट्ये हिंदुस्थानमधील तत्कालीन परिस्थितीला अनुलक्षूनही त्यांनी तिच्यामध्ये समाविष्ट केलेली होती, हेही स्पष्ट होते. आपण आकारलेली राज्यघटना निरनिराळ्या राजकीय प्रणालीच्या पक्षांना मान्य व्हावी हाही या रूढ वैशिष्ट्यांपाठीमागचा हेतू असावा. डॉ. आंबेडकर-प्रणीत मजूर पक्ष, शेतकऱ्यांचे विविध पक्ष, औद्योगिक मजुरांच्या संघटना, वगैरेंचा पाठिंबा या राज्यघटनेला मिळावा होही यापाठीमागची रॉय यांची मनोधारणा असावी. त्यामुळे रॉय-प्रणीत राज्यघटना केवळ मार्क्सवादावर अधिष्ठित असलेल्या सोव्हिएट रशियाच्या राज्यघटनेच्या तोंडावळ्याला जुळणारी असणे शक्य नव्हते. त्याचप्रमाणे ती पाश्चात्त्य उदारमतवादी (पण भांडवलशाहीवादी) राज्यघटनेसारखी तंतोतंत

अनुक्रमणिका

असणेही अशक्यप्राय होते. तिच्यावर रॉय यांच्या स्वत:च्या वैशिष्टयपूर्ण राजकीय तत्त्वप्रणालीचा प्रभाव नि:संशय दृग्गोचर होतो.

सार्वभौम सत्तेचे उगमस्थान व तिच्या व्यक्तिभवनाची मूलभूत तत्त्वे

लोक वा जनता हे राज्याच्या सार्वभौम सत्तेचे मूलस्थान आहे, हे रॉयकृत भारतीय राज्यघटनेचे मूलतत्त्व होते. त्याचबरोबर संघटित लोकशाही हा भारतीय राज्याचा पाया होय, या तत्त्वाचीही उद्घोषणा या राज्यघटनेत केलेली होती. राष्ट्राचे सार्वभौमत्व सबंध जनतेकडे असते, आणि ते वैधानिक व कार्यकारी सत्तांच्या लोक-निर्वाचित प्रतिनिधीं-द्वारा व्यक्त होते; जनतेला समाजाची राजकीय संघटना ठरविण्याचा व बदलण्याचा अतूट अधिकार आहे, हे या आराखड्याने जाहीर केले होते. त्याच-बरोबर हुकूमशाही व जुलूम यांविरुद्ध बंड करणे हे लोकांचे पवित्र कर्तव्य होय हेही या आराखड्यात नमूद करण्यात आले होते.

लोकांची सार्वभौम सत्ता खेडी, नगरे व शहरे यांमधील स्थानीय लोक-समित्यांमधून प्रस्फुटित होते, हे महत्त्वाचे व्यावहारिक मूलतत्त्व या आरा-खड्यात ग्रथित करण्यात आलेले होते. या मूल-तत्त्वाचा प्रभाव या राज्यघटनेत किती व्यापक होता हे या लेखामधील विवेचनावरून ध्यानात येईल. अठरा वर्षांवरील सर्व स्त्री-पुरुष दरवर्षी या लोक-समित्या निवडून देणार होते. ५० : १ या प्रमाणात स्त्री-पुरुष मतदार लोक-समित्यांचे सभासद निवडून देणार होते. स्थानिक लोकांचा–मतदारांचा–त्यांच्या प्रतिनिधींशी निकटचा संपर्क व संबंध असावा यासाठी हे प्रमाण रॉय यांनी इतके घनिष्ठ ठेवले होते. लोक-समित्यांची कार्ये दोन प्रका-रची असणार होती: (अ) नागरिकांना त्यांच्या सार्वभौम अधिकाराची व्यक्तिश: व सामूहिक रीत्या कार्यवाही करण्यात मदत करणे, व (ब) लोकशाही अधिकार परिणामकारक करणे. लोक-समित्यांच्या आराखड्यामधील खालील व्यापक कार्यांवरून त्यांच्या प्रभावी कामगिरीची कल्पना येईल : (१) देशाची संघराज्य लोक-परिषद व प्रांतिक लोक-(विधान) परिषदा यांच्या निवडणुकांसाठी उमेदवार नियुक्त करणे, (२) या विधिमंडळांमधील लोक-प्रतिनिधींना वेळोवेळी मार्गदर्शन करणे, (३) तेथे चर्चेसाठी येणाऱ्या विधेयकांवर मत-प्रदर्शन करणे, (४) लोक-प्रतिनिधींनी लोकांच्या इच्छेविरुद्ध वर्तन वा कार्य केले असल्यास त्याना विधिमंडळामधून परत बोलावण्याची शिफारस करणे, (५) विधेयके सुचविणे, आणि (६) (राष्ट्रीय) संघराज्य शासन वा प्रांतिक शासनांपुढील कोणत्याही वैधानिक वा कार्यकारी बाबी मतप्रदर्शनासाठी लोकांपुढे ठेवण्याची मागणी करणे.

भारताची राज्यघटना संघराज्य पद्धतीची (Federal system) राहील हे या आराखड्यात पहिल्या प्रकरणातच सांगण्यात आले होते. या संघ-राज्यामध्ये स्वेच्छेने सामील होणाऱ्या स्वायत्त घटक प्रांतांची रचना शक्यतो भाषिक व सांस्कृतिक एक-संधतेवर केली जाईल, या तत्त्वाचाही उच्चार या आराखड्यात करण्यात आलेला होता. हिंदुस्थानच्या तत्कालीन राजकारणाच्या संदर्भात या तत्त्वाचा निर्देश ध्यानात घ्यावयास हवा. १९४६ मध्ये उद्-घोषित करण्यात आलेला 'कॅबिनेट मिशन प्लॅन' (ब्रिटिश मंत्रिपरिषद शिष्टमंडळाची योजना) प्रांतांनी स्वेच्छेने सामील होण्याच्या याच तत्त्वावर आधारलेला होता. राष्ट्रीय काँग्रेसला कॅबिनेट मिशन प्लॅनच्या संबंधित भागाचे हे स्पष्टी-करण मान्य नव्हते, म्हणून ही सबंध योजनाच (घटनासमिती व अंतरिय मध्यवर्ती सरकारविष-यीचे भाग वगळता) बारगळली हा इतिहास सर्व-श्रुत आहे. १९३६ च्या सोव्हिएट रशियाच्या राज्य-घटनेच्या सतराव्या अनुच्छेदामध्ये प्रत्येक संघ–गण-राज्याच्या (Union Republic) देशामधून विभक्त होण्याच्या अधिकाराचा निर्देश करण्यात आला होता.§ तोही रॉय यांना मार्गदर्शक ठरला असावा. पण सोव्हिएट रशियामध्ये कम्युनिस्ट पक्षाची राष्ट्रीय शक्ती कोणत्याही घटक-राज्याला देशामधून फुटून जाऊ देईल हे अशक्यप्राय होते. तशी

§ A. L. Unger, *Constitutional Development in the USSR A Guide to the Soviet Constitutions* (London, Methuen, 1981), पृ. १४३.

अनुक्रमणिका

राष्ट्रैकात्मिक शक्ती हिंदुस्थानमध्ये नव्हती, हीही वस्तुस्थिती नजरेआड करता येण्यासारखी नव्हती. त्यामुळे रॉय यांनी घटकप्रांतांना भारतीय संघराज्यात सामील न होण्याची किंवा विभक्त होण्याची मुभा का दिली हे उमगत नाही. सर्व संघराज्यांचे घटक व घटक नसणाऱ्या प्रांतांची एकाच प्रकारची, लोकशाही पद्धतीची, राज्यघटना असेल हे बंधन रॉय यांनी घटक नसणाऱ्या प्रांतांवर कसे काय घातले याचा उलगडा होत नाही. सोव्हिएट रशियामधील 'संघ गणराज्य' (Union Republic) व 'स्वायत्त गणराज्य' (Autonomous Republic) यांमधील भेद त्यांना येथे कदाचित अभिप्रेत असावा. पण सोव्हिएट रशियात संघ गणराज्याला संघराज्यांमधून फुटून निघण्याचा राज्यघटनेत अधिकार दिलेला असला तरी प्रत्यक्षात तो वापरला जात नाही, आणि स्वायत्त गणराज्यांमध्येही रशियन कम्युनिस्ट पक्षाची सत्ता असल्यामुळे जेवढी स्वायत्तता अपेक्षित होती तेवढी दिली जात नाही.

देशामधील जमीन व जमिनीखालील संपत्ती लोकांची सामूहिक मालमत्ता आहे, हे रॉयप्रणीत या राज्यघटनेने घोषित केले होते. आधुनिक यांत्रिक उत्पादन साधने वापरून श्रमशक्तीची उत्पादकता वाढविणे ही राज्याची जबाबदारी आहे हे या आराखड्यात मानण्यात आले होते. याच तत्त्वाला अनुसरून, पायाभूत उद्योग व पत-व्यवस्था राज्याच्या नियंत्रणाखाली राहील आणि मोठे उद्योग राज्य सामूहिक मालकीखाली उभे करील, असेही या आराखड्यात नमूद केलेले होते. स्वतंत्र भारताने योजनाबद्ध अर्थव्यवस्थेखाली पायाभूत व अवजड उद्योग राज्याच्या पुढाकाराने व नियंत्रणाखाली रॉय यांच्या आराखड्यात नमूद केल्याप्रमाणे उभारले आहेत. देशामधील जमीन जरी राज्याच्या मालकीची असली तरी शेतकऱ्यांना ती शेतीवरील एक प्रकारचाच कर देऊन विनाहरकत कसता येईल, अशी हमी शेतकऱ्यांना रॉय यांनी या आराखड्यात दिली होती. शेतकऱ्यांना आधुनिक यंत्रसामग्री व स्वस्त दराने कर्जे देऊन शासन मोठ्या प्रमाणावरील सहकारी शेतीला उत्तेजन देईल याचाही उल्लेख या आराखड्यात करण्यात आला होता. यावरून सक्तीची सामूहिक व सहकारी शेती या सोव्हिएट रशियामधील स्टॅलिन-प्रणीत व्यवहाराला रॉय यांचा सक्त विरोध होता हे स्पष्ट दिसून येते. या सक्तीमुळे प्रचंड मानवी संहार तर झालाच; पण शेती व्हावी तितकी उत्पादक झाली नाही, हा सोव्हिएट रशियाचा अनुभव रॉय यांनी ध्यानात घेतला असावा.

सर्व श्रमकरी व्यक्तींना–मग त्या शेती, कारखाने, खाणी, वाहतूक, कार्यालय वा शाळा कोठेही काम करीत असोत–किमान वेतन देऊन योग्य जीवनमानाची आराखड्यात हमी देण्यात आली होती. सर्व नागरिकांना रोजगार वा रोजगार नसल्यास भत्त्याची सोय करण्यात आली होती. आठ तासांचे काम, आठवड्याला सहा दिवस काम, वर्षाला एका महिन्याची रजा व स्त्रियांना तीन महिन्यांची पूर्ण-पगारी बाळंतपणाची रजा आराखड्याने सुरक्षित केली होती. वृद्ध, आजारी व अपंग व्यक्तींना सामाजिक सुरक्षेची कायद्याने हमी दिली जाणार होती. चवदा वर्षांपर्यंतच्या सर्व मुलांचे शिक्षण मोफत, सक्तीचे व धर्मनिरपेक्ष असेल अशी ग्वाही देण्यात आली होती. सार्वजनिक आरोग्य व स्वच्छतेची सोय करण्यात येईल याचाही उल्लेख आराखड्यात करण्यात आला होता. हे हक्क सोव्हिएट रशियाच्या १९३६ च्या राज्यघटनेत अन्तर्भूत केलेले होते. (सोव्हिएट रशियात राज्यघटनेत झालेल्या दुरुस्तीनुसार आठवीपर्यंतचे शिक्षण सक्तीचे, मोफत व सार्वत्रिक केले होते. पुढचे गुणांवर आधारलेले होते.) सोव्हिएट रशियाच्या राज्यघटनेमधील आर्थिक हक्कांचा प्रभाव रॉय यांच्यावर झाला असावा.

मुद्रण व भाषणस्वातंत्र्य "लोकांच्या शत्रूशिवाय" सर्वांना मिळेल असे आराखड्यात नमूद करण्यात आलेले होते. सोव्हिएट रशियामध्येही, "सामाजिक समाजवादी मालकीच्या विरुद्ध वागणाऱ्या व्यक्तींना लोकांचे शत्रू समजण्यात येईल," हे बंधन निर्देशिलेले होते (१९३६ ची राज्यघटना, अनुच्छेद १३१). रॉय-प्रणीत आराखड्यात, संघटनास्वातंत्र्य कामगार, सेवक व शेतकरी यांना त्यांची आर्थिक परिस्थिती सुधारण्यासाठी व राजकीय स्थिती टिकवण्यासाठी वा सुधारण्यासाठी दिलेले होते. समाजवादी अर्थव्यवस्था जतन करण्यासाठी, त्यांच्या शत्रूंना मुद्रण, भाषण व संघटना-स्वातंत्र्याचा फायदा मिळू

नये म्हणून या स्वातंत्र्यांवर रॉय यांनी ही बंधने घातली होती. व्यक्तींना वैयक्तिक सुरक्षिततेची हमी देण्यात आलेली होती; कायद्याने स्थापिलेल्या न्यायालयालाच व्यक्तीला अटक करण्याचा हुकूम देण्याचा अधिकार दिला होता. गृहजीवनाची व खाजगी पत्रव्यवहाराची सुरक्षितता देण्यात आलेली होती. पूजास्वातंत्र्य सर्वांना उपभोगता येणार होते. स्त्रियांना पुरुषांप्रमाणेच हे सर्व हक्क मिळणार होते. अल्पसंख्याकांना सर्व निर्वाचित शासन संस्थांमधून विभक्त मतदारसंघांची प्रमाणशीर मतपद्धतीसह तरतूद रॉय-कृत आराखड्यात का करण्यात आली होती हे अनाकलनीय होते. प्रमाणशीर प्रतिनिधित्वाने मुसलमानासारख्या अल्पसंख्याकांना योग्य प्रतिनिधित्व मिळाले असते. १९०९ मध्ये मोर्ले-मिन्टो घटना-कायद्याने विभक्त मतदारसंघ मुसलमानांना देण्यात आले, त्यांची परिणती मुसलमानांच्या विभक्त राष्ट्रवादात व शेवटी पाकिस्ताननिर्मितीत झाली. १९०९ व १९१९ च्या घटना-कायद्यांचे परिणाम अवगत असताना अल्पसंख्याकांना विभक्त मतदारसंघांची सवलत रॉय-प्रणीत आराखड्यात बहाल करण्यात आली. येथेही वर चर्चिलेल्या प्रांतांना संघराज्यात सामील न होण्याच्या सवलतीप्रमाणेच, रॉय-प्रणीत आराखड्याने भारतीय इतिहासाकडे डोळेझाक केलेली होती, असे म्हणणे क्रमप्राप्त आहे.

रॉय-प्रणीत राज्यघटनेमधील व्यक्तींचे मूलभूत हक्क दोन प्रकारचे आहेत: (१) वैयक्तिक सुरक्षितता व स्वातंत्र्य आणि व्यक्तींच्या गटांचे स्वातंत्र्य, आणि (२) व्यक्तींचे आर्थिक हक्क, किमान राहणीमानाची हमी, शेतकऱ्यांचा जमीन कसण्याचा हक्क, आणि आर्थिक व राजकीय हक्कांच्या संरक्षणासाठी संघटित होण्याचा हक्क. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा वारसा ब्रिटन, अमेरिका व पश्चिम युरोपीय देश यांजकडून रॉय यांनी घेतला, तर आर्थिक हक्कांसंबंधीच्या तरतुदी सोव्हिएट रशियाच्या राज्यघटनेमधून त्यांना सुचल्या. सामाजिक सुरक्षेच्या तरतुदी पहिल्या महायुद्धापूर्वीच जर्मनी व ब्रिटन यांनी अवलंबिलेल्या होत्या. आजच्या भारतीय राज्यघटनेमध्ये व्यक्तिस्वातंत्र्याचा अंतर्भाव झालेला आहे पण आर्थिक हक्कांचा अभाव आहे. त्या दृष्टीने रॉय यांचा राज्यघटनेचा आराखडा वैशिष्टयपूर्ण वाटतो.

भारतीय संघराज्यातून विभक्त होण्याची प्रांतांना मुभा

रॉय–प्रणीत भारतीय संघराज्याची (Federal Union of India) योजना नावीन्यपूर्ण आहे, पण विस्कळित स्वरूपाची आहे. एका बाजूला ते प्रांतिक घटकांना संघराज्यात सामील होण्याचे स्वातंत्र्य देतात, तर दुसऱ्या बाजूला सामील न होणाऱ्या व फुटू पाहणाऱ्या घटक प्रांतांनाही संघराज्याने स्वीकारलेली राज्यघटना बंधनकारक आहे असे निर्देशितात. संघराज्याचा अविभाज्य भाग असल्याशिवाय संघराज्याची एकमेव राज्यघटना सामील न होणाऱ्या व फुटणाऱ्या प्रांतांवर बंधनकारक कशी राहणार? रॉय–प्रणीत समाजवादी अर्थरचना अन्तर्भूत असलेली राज्यघटना जर प्रांतांच्यावर बंधनकारक असेल तर त्यांनी संघराज्यात सामील का होऊ नये किंवा संघराज्यामधून फुटून जाण्याची इच्छा का बाळगावी? हे प्रश्न या संदर्भात उभे राहतात. केवळ मुसलमान बहुसंख्य असणाऱ्या प्रदेशांना / प्रांतांना आपला आराखडा मान्य व्हावा म्हणून अशा तऱ्हेची आश्चर्यकारक व एकसंध संघराज्य निर्माण होण्यात अडचणीची घटनात्मक तरतूद रॉय यांनी आराखड्यात ठेवावी, हे त्यांच्या तर्कनिष्ठ व करारी स्वभावाशी विसंगत होते.

भारतीय संघराज्यामध्ये सामील न होण्याचा प्रस्ताव प्रांतिक लोक-परिषदेने (विधान मंडळाने) बहुसंख्येने संमत करावयाचा असून तो जनमत प्रदर्शनासाठी प्रांतांमधील मतदारांच्यापुढे ठेवावयाचा, त्यांच्यापैकी बहुसंख्येने तो स्वीकारला तर प्रांत संघराज्यात सामील होणार नव्हता. संघराज्य स्थापन झाल्यावरही घटक प्रांतांना फुटून निघता येत होते. प्रांतिक सरकारने तो प्रस्ताव मतदारांपुढे ठेवावयाचा व बहुमत मिळाल्यास त्या प्रांताने फुटून निघावयाचे अशीही तरतूद रॉय-प्रणीत आराखड्यात होती. विभक्त होणाऱ्या प्रांतांशी वा त्यांच्या संघाशी 'सहकार्य व परस्परसाहाय्या'चा करार भारतीय संघराज्य करणार होते. भारतीय संघराज्य 'स्वतंत्र लोकांच्या इण्डो-ब्रिटिश कॉमनवेल्थ'चा सदस्य होणार

अनुक्रमणिका

होते. अर्थात समाजवादी भारतीय राज्यघटनेशी हे सदस्यत्व सुसंगत असावयास हवे. रॉय यांचा हा आग्रह सयुक्तिक असाच होता, कारण ब्रिटिश कॉमनवेल्थमधील युरोपियनांची वसती असलेल्या राष्ट्रांमधील अर्थव्यवस्था भांडवलशाही स्वरूपाची होती.

संघराज्याची वैधानिक शक्ती व विधानमंडळ

भारतीय संघराज्याची वैधानिक शक्ती (Legislative power) दोन प्रकारच्या विषयांना व्यापलेली होती. पहिल्या प्रकारचे विषय संघराज्याचे स्वतःचे विषय होते. संरक्षण, परराष्ट्रसंबंध, परदेशांशी व्यापार, आयात-निर्यात कर, चलन, पोस्ट व तारायंत्र, रेल्वे, बंदरे आणि सागरी व हवाई वाहतूक हे ते विषय होत. दुसऱ्या प्रकारचे विषय खरे तर घटक प्रांतांच्या कक्षेतील होते, पण संघराज्य-विधानमंडळाला त्यावर विधेयके संमत करण्याचा अधिकार होता. अर्थात या विषयांवरील संघराज्य विधेयके जर प्रांतिक विधानपरिषदेला ('लोक-परिषदे'ला) मान्य नसतील तर ती त्या प्रांतांमधील 'लोक-समित्यां'पुढे ठेवली जाणार होती. (बहुसंख्य) लोक-समित्यांचाही त्या विधेयकांना विरोध असेल तर हा वाद 'संघराज्यीय जनमतप्रदर्शना'साठी (Federal referendum) लोकांपुढे 'लोकसमित्यां'-द्वारा ठेवला जाणार होता, आणि तिथेही त्या विधेयकांना विरोध झाला तर ती बारगळणार होती. 'संघराज्यीय जनमतप्रदर्शन' याचा नेमका कोणता अर्थ रॉय यांना अभिप्रेत होता? सबंध संघराज्यामधील मतदारांपुढे एका प्रांताशी असलेला वाद ठेवावयाचा, की त्या प्रांतामधील मतदारांपुढे हा संघराज्य विधेयकावरील वाद मतप्रदर्शनासाठी ठेवावयाचा? हे त्यांनी आराखड्यात स्पष्ट केले नव्हते. तसेच 'लोक-समित्यां'च्या द्वारा ही विधेयके लोकांपुढे मतप्रदर्शनासाठी ठेवावयाची येथे 'लोक-समित्यां'च्या द्वारा याचा नेमका अर्थ कोणता हेही आराखड्यात स्पष्ट केलेले नव्हते.

याशिवाय, कोणतेही प्रांतिक विधेयक जर संघराज्याची राज्यघटना वा कायदा यांच्याशी विरोधी आढळले, तर संघराज्याची मंत्रि-परिषद किंवा गव्हर्नर-जनरल यांच्या शिफारसीवरून संघराज्याची 'वरिष्ठ लोक-परिषद' (Supreme People's Council) (विधानसभा, राज्यपरिषद व गव्हर्नर-जनरल यांची संयुक्त परिषद. भारतामधील सध्याच्या संसदेच्या सेवा.) त्यावर निर्णायक मत देऊन ते रद्द करील अशी तरतूद आराखड्यात होती. यावर प्रांतिक सरकारला वरिष्ठ (संघराज्य) न्यायालयाकडे दाद मागता आली असती. या तरतुदीशिवाय, कोणतेही प्रांतिक विधेयक जर संघ-विधेयकांशी विरोधी आढळले तर ते रद्द होईल हीही आराखड्यातील अजून एक तरतूद संघराज्य अधिक बळकट करणारी होती.

वरील विश्लेषणावरून रॉय यांना संघराज्याची वैधानिक शक्ती घटकप्रांतांच्या वैधानिक शक्तीहून वरिष्ठ ठेवावयाची होती हे स्पष्ट होते. राज्यघटनेत निर्देशिलेली समाजवादी अर्थरचना मजबूत करण्यासाठी त्यांनी ही योजना केली असावी. पण त्याचबरोबर, अनुच्छेद ७३ मध्ये, संघराज्य कायदे, प्रांतिक सरकारे आपापल्या प्रादेशिक कक्षेमध्ये कार्यवाहीत आणतील असे नमूद करण्यात आलेले होते. अर्थात संघराज्य कार्यकारिणीला अन्य योजना करण्याची मुभा ठेवण्यात आली होती.

संघराज्य विधानसभेचे (Federal Assembly) सदस्य (Deputies) अठरा वर्षांवरील स्त्री-पुरुष नागरिकांनी निवडलेल्या मतदारांकरवी (electors) निवडले जाणार होते. एका मतदारसंघामधून एक व एकाहून अधिक सदस्य (Deputies) निवडले जाणार होते. मत असणाऱ्या शंभर नागरिकांना एक मतदार (elector) असे प्रमाण राहणार होते. स्थानीय लोक-समित्या निवडणूकयंत्रणेचे काम पाहणार होत्या. संघराज्य विधानसभेची मुदत चार वर्षांची होती. संघराज्य विधानसभेच्या सभासदांना पगार मिळणार होता. निवडणुकीपासून तीन महिन्यांच्या मुदतीत संघराज्य विधानसभेची पहिली बैठक होणार होती. तिच्या दोन बठकींमध्ये सहा महिन्यांहून अधिक अवकाश नव्हता. संघराज्य प्रधानमंत्र्याच्या शिफारसीवरून गव्हर्नर-जनरल संघराज्य विधानसभा विसर्जित करू शकत होता. पण गव्हर्नर-जनरल याला राजी नसेल, तर तो ही बाब संघराज्यामधील लोक-समित्यांकडे मतप्रदर्शनासाठी सुपूर्द करणार होता; बहुसंख्य लोक-समित्यांच्या निर्णयानुसार गव्हर्नर-जनरल

अनुक्रमणिका

निर्णय घेणार होता. संघराज्य-विधानसभेचे विसर्जन झाले असेल तर साठ ते नव्वद दिवसांत नवीन विधानसभेची निवडणूक होणार होती.

राज्य-परिषदेचे (Council of State) वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान

राज्यपरिषदेचे सदस्यत्व स्थापत्यशास्त्रज्ञ, अर्थशास्त्रज्ञ, शास्त्रज्ञ, वैद्यकशास्त्रज्ञ, विधिज्ञ, इतिहासकार, तत्त्वज्ञ व सामाजिक-शास्त्रज्ञ, आणि सनदी सेवक या तज्ञांपुरते रॉय-प्रणीत राज्यघटनेने मर्यादित ठेवलेले होते. प्रांतिक शासनांनी त्यांची नेमणूक करावयाची होती. सर्व प्रांतांना समान प्रतिनिधित्व देण्यात आले होते. पहिले सहा वर्ग प्रत्येकी दहाजणांच्या याद्या तयार करणार होते. त्या याद्यांमधून प्रांतिक शासने प्रत्येकी दोघांची नियुक्ती राज्यपरिषदेवर करणार होती. तत्त्वज्ञानी व सामाजिक-शास्त्रज्ञांमधून दोघे सदस्य नेमले जाणार होते, तर तीन सनदी सेवकांची नियुक्ती केली जाणार होती. व्यापार वा उद्योगधंदे यांमधून ज्यांना नफा मिळत असेल, त्यांची नियुक्ती केली जाणार नव्हती; पगारदार याला अपवाद होते. अध्यापकांना नेमणुकीमध्ये प्राधान्य दिले जाणार होते. प्रांतिक शासनांना एकदा केलेल्या नेमणुकी रद्द करता येणार नव्हत्या. सदस्यांची मुदत सहा वर्षांची होती. पुन्हा नेमणुकीला ते पात्र होते. लोक-परिषदेच्या सभासदांची मुदत दोन वर्षे कमी होती. प्रांतिक शासनांकडून या तज्ञांची नेमणूक होणार असल्याने राज्यपरिषदेमध्ये प्रांतांचे खऱ्या अर्थाने तज्ञ प्रतिनिधी पाठवले जाणार होते. निरनिराळ्या व्यावसायिक गटांमधून प्रत्येकी एकजणाचा समावेश राज्य-परिषदेच्या अध्यक्षपदासाठीच्या यादीमध्ये होणार होता. संघराज्य लोक-परिषदेची बैठक नसेल त्या वेळी आकस्मिक राजकीय, आर्थिक वा प्रशासनिक प्रश्नांवर मंत्रि-परिषदेला सल्ला देण्यासाठी राज्य-परिषदेची बैठक भरणार होती. याशिवाय, आर्थिक, आरोग्य, शिक्षण व संस्कृती या शाखांच्या विकासासाठी नियोजन करण्याची शक्ती राज्य-परिषदेकडे आराखड्याने दिलेली होती.

संघराज्य विधेयकांवर प्रथमतः मतप्रदर्शन करण्याचा अधिकार राज्य-परिषदेला दिलेला होता. आपले म्हणणे विधेयकाविरुद्ध असेल, तर ते संघराज्य लोक-परिषदेपुढे एका सदस्याकडून मांडण्याचा अधिकार तिला होता. याचा अर्थ राज्य-परिषदेला विधेयकांसंबंधी सल्लागाराची भूमिका दिली होती. सर्व विधेयके व कार्यकारी कृती लोक-परिषद, राज्य-परिषद व गव्हर्नर-जनरल यांच्या संयुक्त 'वरिष्ठ लोक-परिषदे'पुढे (Supreme People's Council) मंजुरीसाठी ठेवणे आराखड्यात आवश्यक केलेले होते.

संघराज्य प्रशासनाच्या देखरेखीसाठी प्रत्येक खात्याला (Department) वरिष्ठ लोक-परिषदेची एकेक स्थायी समिती (Standing Committee) असणार होती. या स्थायी समितीमध्ये लोक-परिषदेचे ११ सभासद व राज्य-परिषदेचे ८ सभासद असणार होते (हे ८ सभासद एकेका व्यावसायिक गटाचा प्रत्येकी एक असे असणार होते).

वैधानिक बाबतींत जरी राज्य-परिषदेला सल्लागाराची भूमिका रॉयनी दिली होती, तरी नियोजन व आकस्मिक बाबींमध्ये तिला लोक-परिषदेपेक्षा अधिक महत्त्वाचे स्थान दिलेले होते. राज्य-परिषदेमध्ये विविध विषयांचे तज्ञ असल्यामुळे तिचा दर्जा लोक-परिषदेहून आगळा व तिची भूमिका शासनाला उपयुक्त अशी राहणार होती.

संघराज्य कार्यकारी सत्ता

गव्हर्नर–जनरल संघराज्य कार्यकारी सत्तेचा प्रमुख असणार होता. त्याची निवड अठरा वर्षांवरील सर्व स्त्री-पुरुष मतदारांकडून पाच वर्षांसाठी होणार होती. तीस वर्षे वयाचा कोणीही मतदार या पदाला पात्र होता. वरिष्ठ लोक-परिषदेच्या बैठकीचे अध्यक्षस्थान गव्हर्नर-जनरलकडे देण्यात आले होते. सर्व संघराज्य विधेयकांवर त्याची सही आवश्यक ठेवण्यात आली होती. खरीखुरी कार्यकारी सत्ता मंत्रि-परिषदेकडे देण्यात आलेली होती. मंत्रि-परिषदेचे प्रधानमंत्री धरून सर्व सदस्य संघराज्य लोक-परिषदेचे सभासद असणार होते, पण ते वरिष्ठ लोक-परिषदेला जबाबदार राहणार होते आणि त्यांची ही जबाबदारी सामूहिक स्वरूपाची असणार होती. लोक-परिषदेच्या दोन्ही सदनांना मंत्रि-परिषदेवर अविश्वासाचा ठराव संमत करता येणार होता, पण प्रत्यक्ष वरिष्ठ लोक-परिषदेने अविश्वासाचा ठराव संमत केल्यावरच मंत्रि-





अनुक्रमणिका

परिषद राजीनामा देणार होती. राज्य-परिषदेचा सदस्य मंत्री होण्यास पात्र नव्हता. राज्य-परिषदेचे सर्व सदस्य तज्ञ म्हणून नियुक्त झाल्यामुळे त्यांना मंत्रिपद रॉय यांनी नाकारले असावे. ब्रिटनसारख्या जुन्या संसदीय लोकशाहीमध्येही वरिष्ठ सभागृह–हाऊस ऑफ लॉर्ड्समधील–सदस्य मंत्री होण्यास पात्र होते.

प्रत्येक खात्याच्या देखरेखीसाठी वरिष्ठ लोक-परिषदेची एकेक स्थायी समिती असणार होती. रॉय-प्रणीत राज्यघटनेच्या आराखड्यातील ही एक अभिनव तरतूद होती. तिसऱ्या व चवथ्या फ्रेंच गण-राज्याच्या राज्यघटनेनेही तेथील संसदेच्या अशाच स्वरूपाच्या देखरेख-समित्यांची तरतूद केली होती. या देखरेख-समित्या मंत्र्यांच्या व खात्यांच्या कारभारा-वर सक्त नजर ठेवीत असत. त्यामुळे खात्यांचा कारभार विस्कळित व अस्थिर होत असे व मंत्री आणि मंत्रिमंडळेही अस्थिर असत. त्यासाठी द गॉल-प्रणीत पाचव्या फ्रेंच गणराज्याच्या राज्यघटनेने संसदेचा हा अधिकार काढून घेतला. यु. एस्. ए. मधील काँग्रेसच्या (संघराज्य विधानमंडळाच्या) समित्याही खात्यांच्या प्रशासनात चौकशा व अन्वेषणे करतात, त्यामुळे त्यांच्यावर काँग्रेसचा अंकुश राहतो. अर्थात यु. एस्. ए. मध्ये सत्ता-विभाजनाचा सिद्धांत राज्य-घटनेतच अनुस्यूत असल्यामुळे प्रशासन अस्थिर होत नाही, पण त्याच्या अंदाजपत्रकावर या अंकुशाचा परिणाम निश्चित होतो. फ्रान्स व यु. एस्. ए. मधील संसदेच्या देखरेख-समित्यांप्रमाणेच रॉय-प्रणीत राज्य-घटनेच्या आराखड्यामधील या स्थायी समित्या होत्या.

या स्थायी समित्यांचे अध्यक्षपद त्या त्या खात्याच्या मंत्र्याकडे असणार होते, तर सचिवपद राज्य-परिषदेच्या सचिवाकडे स्थायी समितीकडून होणाऱ्या निवडणुकीद्वारा दिले जाणार होते. सचिव स्थायी समितीचा निमंत्रक असणार होता.

संघराज्य व प्रांतांच्या सनदी सेवा किंवा प्रशासन-यंत्रणा यांविषयी आराखड्यात काहीही खुलासा केलेला नव्हता, तीही त्रुटी आश्चर्यकारक होती.

घटक प्रांत

रॉय-प्रणीत भारतीय राज्यघटनेच्या आराखड्यात घटक प्रांतांची वैधानिक सत्ता व कार्यकारी सत्ता यांची फारकत करण्यात आलेली नव्हती. दोन्ही सत्ता प्रांतिक लोक-परिषदेमध्ये एकवटलेल्या होत्या. याचा आशय असा मानावयाचा की, प्रांतिक लोक-परिषदेचे सदस्य प्रशासनात अधिक लक्ष घालून प्रशासनाची अधिक खोलवर चर्चा परिषदेमध्ये करतील; त्याच-प्रमाणे मंत्र्यांसारखे, पण कमी प्रमाणात, हे सदस्य प्रशा-सनाशी निगडित राहतील. प्रांताचा गव्हर्नर, गव्हर्नर-जनरलप्रमाणेच लोकनिर्वाचित होता. त्याची मुदत गव्हर्नर-जनरलप्रमाणेच पाच वर्षांची होती. प्रांतिक गव्हर्नरला परत बोलावण्याचा ('प्रत्यावाहन') अधिकार मतदारांना दिलेला होता. प्रांतिक लोक-परिषदेच्या चाळीस टक्के सदस्यांना गव्हर्नरच्या प्रत्यावाहनाची मागणी करण्याचा अधिकार होता. ही मागणी गव्हर्नरलाच सार्वत्रिक जनमतप्रदर्शनासाठी प्रांताच्या मतदारांपुढे ठेवावी लागणार होती. साध्या मताधिक्याने ही मागणी संमत झाल्यास गव्हर्नरला परत बोलावले जाणार होते.

प्रांतांच्या कायद्यांवरीलही जनमतप्रदर्शनाची तर-तूद आराखड्यात करण्यात आलेली होती. प्रांतां-मधील एकतृतीयांश मतदार अन्तर्भूत असलेल्या लोक-समित्यांना प्रांताच्या विधानमंडळाचे कायदे जनमतप्रदर्शनासाठी ठेवण्याचा अधिकार दिलेला होता. हे मतप्रदर्शन होईतो कायद्यांची अमलबजावणी होणार नव्हती.

प्रांतिक लोक-परिषदेच्या सदस्यांना (Deputies) परत बोलावण्याचा अधिकारही पंचवीस टक्के मत-दार अन्तर्भूत असलेल्या प्रांतांमधील लोक-समित्यांना दिलेला होता. साध्या मताधिक्याने ही मागणी संमत झाली तर सदस्याला राजीनामा द्यावा लागणार होता.

गव्हर्नर व विधिमंडळाचा सदस्य परत बोला-वण्याचे प्रस्ताव जनमताने नामंजूर केल्यास पुन्हा तसे प्रस्ताव पुढील बारा महिन्यांच्या आत मांडता येत नसत.

प्रांतिक लोक-परिषदेच्या सदस्यांच्या निवडणुकी-मध्ये १८ वर्षांवरील सर्व स्त्री-पुरुषांना मताधिकार होता. प्रांतांमधील, मंत्रि-परिषदेची घटना व राजी-नामा, प्रधानमंत्र्याची नेमणूक, लोक-परिषदेच्या स्थायी समित्यांची रचना व कामकाज, यांसंबंधीच्या तरतुदी संघराज्य शासनामधल्याप्रमाणेच होत्या.

अनुक्रमणिका

प्रांतांमधील लोक-परिषदेच्या स्थायी समित्यांचे अध्यक्ष समित्यांचे सदस्य निवडणार होते व मंत्र्यांना समित्यांपुढे हजर राहावे लागणार होते. संघराज्याच्या वरिष्ठ लोक-परिषदेच्या स्थायी समित्यांचे अध्यक्ष मात्र मंत्री पदसिद्ध असणार होते. सर्व प्रस्तावित विधेयके स्थायी समित्यांपुढे विचारासाठी व शिफारसीसाठी ठेवावी लागणार होती.

दोन वा अधिक प्रांतांमधील वाद जर वरिष्ठ संघराज्य न्यायालयाच्या कक्षेत येणार नसतील तर ते संघराज्याच्या वरिष्ठ लोक-परिषदेपुढे अंतिम निर्णयासाठी ठेवावे लागणार होते.

प्रांतांचे गव्हर्नर व संघराज्याचा गव्हर्नर-जनरल यांच्या प्रत्यक्ष निवडणुकीमुळे ते व विधिमंडळे (' लोक-परिषदा ') यांच्यात मतभेद व वितुष्ट होण्याचा संभव निर्माण झाला असता काय, हा एक प्रश्न उभा राहतो. संघराज्यापेक्षा प्रांतांमध्ये हा संभव अधिक होता. दोन्ही ठिकाणी या कार्यकारी सत्तेच्या प्रमुखाची भूमिका, राज्यघटनेच्या तरतुदी योग्य रीत्या पाळल्या जातात की नाही हे पाहण्याची होती. मंत्रिमंडळाचा राजीनामा मागणे व तो देण्यास भाग पाडणे, नवीन निवडणुका घेणे, मंत्रिमंडळ रचण्यासाठी प्रधानमंत्र्याला पाचारण करणे, विधेयके/ कायदे व विधिमंडळ सदस्य यांच्या प्रत्यावाहनाच्या तरतुदींच्या पालनावर लक्ष ठेवणे, या जबाबदाऱ्या त्यांना पार पाडाव्या लागणार होत्या. प्रांतांमध्ये प्रांतिक लोक-परिषदेच्या सदस्यांना परत बोलावता येणार होते, तसेच गव्हर्नरलाही परत बोलावण्याची मागणी करण्याचा अधिकार या सदस्यांना होता. त्यामुळे गव्हर्नर व प्रांतिक लोक-परिषद यांच्यामध्ये, गव्हर्नर-जनरल व संघराज्य लोक-परिषद यांच्यामधल्यापेक्षा, मतभेद व वितुष्ट घडून येण्याचा अधिक संभव होता.

समाजाची आर्थिक रचना

देशाच्या आर्थिक जीवनाची पुनर्रचना करण्याच्या उद्देशाने ही राज्यघटना प्रस्तुत केलेली आहे, अशी उद्घोषणा या रॉय-प्रणीत आराखड्यामध्ये करण्यात आली होती. प्रत्येक नागरिकाला सुसंस्कृत जीवन जगण्यासाठी आवश्यक असणाऱ्या सर्व भौतिक सुविधा पुरविण्यासाठी आणि जीवनाची सांस्कृतिक अंगे विकसित करता यावी म्हणून आवश्यक असणारी फुरसद मिळवून देण्यासाठी ही आर्थिक जीवनाची पुनर्रचना अगत्याची होती. या आराखड्यानुसार, लोकांच्या गरजा भागविणे हे उत्पादनाचे प्रमुख उद्दिष्ट राहणार होते. शेतकी व औद्योगिक क्षेत्रांतील सर्व उत्पादन या उद्दिष्टाने केले जाणार होते. वस्तूंचे उत्पादन व वितरण ही राज्याची कार्ये होत. या मूलभूत तत्त्वाचा निखालस उच्चार या आराखड्यात करण्यात आलेला होता.

संघराज्य शासनात व संघराज्यात सामील न झालेल्या प्रांतांमधून, वेगवेगळी विधिस्थापित नियोजन मंडळे अस्तित्वात येणार होती. या नियोजन मंडळांचे सदस्य औद्योगिक व शेतकीमधील उपक्रमांचे प्रतिनिधी व तज्ञ असणार होते. स्टेट बँकेचा प्रतिनिधी नियोजन मंडळांवर राहणार होता. खाजगी उद्योगांमधील नफा कसणाऱ्यांचा समावेश या नियोजन मंडळांत होणार नव्हता. संघराज्यामधील नियोजन मंडळ राज्य-परिषदेच्या अधीन राहणार होते. स्वतंत्र भारतामधील नियोजन मंडळाची भूमिकाच या रॉय-प्रणीत आराखड्यात जणू रेखाटलेली होती. भारतासारख्या विकासमान देशाच्या अर्थरचनेमधील राज्यसंस्थेचे महत्त्वाचे स्थान या आराखड्यात मान्य करण्यात आलेले होते. संघराज्य व प्रांतिक शासनांना आर्थिक विकासासाठी कर्जे उभारण्याचा अधिकार देण्यात आलेला होता. तसेच औद्योगिक व शेतकीमधील उपक्रमांना कर्जे देण्यासाठी अंदाजपत्रकात तरतूद करण्याचा अधिकार या शासनांना आराखड्यात सुपूर्द करण्यात आलेला होता. राज्याने अर्थपुरवठा केलेले हे उपक्रम जनतेची मालमत्ता उद्घोषित करण्यात आलेले होते. स्टेट बँकेला देशातील पत-नियंत्रणाचा अधिकार देण्यात आलेला होता. देशातील जमीन, भूमीखालील संपत्ती व रेल्वे यांची मालकी लोकांच्याकडे वर्ग करण्यात आलेली होती. त्यासाठी सर्व खाजगी मालकांना दीर्घ मुदतीच्या सरकारी कर्जरोख्यांच्या रूपाने मोबदला देण्यात येणार होता.

आराखड्याने खाजगी व सामूहिक, दोन्ही प्रकारच्या उद्योगांचे, अस्तित्व व कार्य यांमधील स्वातंत्र्य मान्य केलेले होते. पण या दोन्हींच्या उत्पादनाचा उद्देश लोकांच्या गरजा पूर्ण करणे हा होता हेही निःसंदिग्धपणे आराखड्याने सांगितलेले होते.

अर्थरचना नियोजित करण्याची भूमिका राज्याकडे दिल्यामुळे राज्याची आर्थिक क्षेत्रांमधील कार्ये वाढणार होती. खाजगी भांडवलगुंतवणुकीवरील कमाल व किमान उतारा ठरविणे, उत्पादित व वितरित वस्तूंच्या किंमती निर्धारित करणे, श्रमिकांच्या मजुरीचे दर व सेवकांचे पगार निश्चित करणे आणि खाजगी मालमत्तेच्या व उद्योगांच्या मालकांना योग्य मोबदला देऊन ते ताब्यात घेणे, ही ती कार्ये होती.

न्यायसंस्था

संघराज्यामध्ये वरिष्ठ न्यायालय (Supreme Court) व प्रांतांमध्ये उच्च न्यायालये (High Courts) रॉय-प्रणीत आराखड्यानुसार राहणार होती. वरिष्ठ न्यायालयात मुख्य न्यायाधीश व चार वा अधिक अन्य न्यायाधीश असणार होते, तर प्रांतांच्या उच्च न्यायालयांमधून मुख्य न्यायाधीश व अन्य सहा वा अधिक न्यायाधीशांचा समावेश होणार होता. सर्व न्यायाधीशांची सेवेची मुदत त्यांच्या पासष्ट वर्षे वयापर्यंत असणार होती. संघराज्यामधील मुख्य न्यायाधीशाची नेमणूक गव्हर्नर-जनरल करणार होता, व अन्य न्यायाधीशांची नेमणूकही तोच, पण मुख्य न्यायाधीशाच्या सल्ल्याने करणार होता. प्रांतांमधील उच्च न्यायालयांमध्ये या नेमणुकी गव्हर्नर-जनरलच्या ऐवजी गव्हर्नर करणार होता. संघराज्यामधील न्यायाधीशांना वरिष्ठ लोक-परिषदेच्या, व प्रांतांमधील प्रांतिक लोक-परिषदेच्या, आगाऊ मंजुरीशिवाय, सेवा-मुक्त करता येणार नव्हते.

वरिष्ठ न्यायालयाची कक्षा अशी होती :— **(अ)** संघराज्य सरकार व प्रांतिक सरकार/सरकारे यांमधील वा दोन किंवा अधिक प्रांतिक सरकारांमधील घटनात्मक व विधिविषयक वाद; **(ब)** राज्यघटनेच्या अर्थासंबंधी संघराज्य सरकार वा प्रांतिक सरकारे यांनी केलेले संदर्भ; **(क)** कायदेविषयक प्रश्न अनुस्यूत असलेल्या नागरी व फौजदारी बाबींमधील प्रांतिक उच्च न्यायालयांनी गुजरलेली अपिले.

स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेने, वरील विषयांमधील कक्षेशिवाय, मूलभूत हक्कांविषयी कोणत्याही व्यक्तीला, व्यक्तींच्या गटांना, वा संस्थांना उच्च व सर्वोच्च न्यायालयाकडे अर्ज करून दाद मागण्याची सोय केलेली आहे. न्यायाधीशांना सेवेची सुरक्षितताही स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेने दिली आहे.

स्थानिक शासन

रॉय-प्रणीत आराखड्यानुसार, खेडी, नगरे व शहरे यांशिवाय, उप-जिल्हा व जिल्हा येथे लोक-समित्या स्थानिक शासनसंस्था म्हणून काम करणार होत्या. उप-जिल्हा व जिल्हा येथील लोक-समित्यांमध्ये अनुक्रमे स्थानीय लोक-समित्यांचे व उपजिल्हा लोक-समित्यांचे निर्दिष्ट संख्येचे प्रतिनिधी अन्तर्भूत असणार होते. नेहमीच्या नागरी कार्यांशिवाय, रॉय-प्रणीत आराखड्याने, या स्थानिक शासनसंस्थांकडे, उत्पादक व उपभोक्त्यांच्या सहकारी संस्थांच्या संघटनांस प्रोत्साहन देणे, सार्वजनिक शांतता राखणे व किरकोळ गुन्हे निर्दिष्ट केलेल्या कायद्यांची कार्यवाही, ही कार्ये सुपूर्द केलेली होती. ब्रिटनमधील स्थानिक शासनसंस्थांच्या धर्तीवर या आराखड्यात येथील या संस्थांची कार्ये विस्तारण्यात आली होती. लोकशाहीचा पाया अशा तऱ्हेने रॉय यांनी आपल्या राज्यघटनेत विस्तृत व परिणामी मजबूत केलेला होता. या स्थानिक शासनसंस्था प्रांतिक शासनातर्फे त्यांची कार्ये सांभाळणार होत्या, त्याचप्रमाणे प्रशासनाधिकाऱ्यांना त्यांच्या कामामध्ये त्या सल्ला देणार होत्या.

उप-जिल्ह्याच्या व जिल्ह्याच्या लोक-समित्यांचे अध्यक्ष रॉय-प्रणीत आराखड्यानुसार उप-जिल्हाधिकारी व जिल्हाधिकारी राहणार होते. अधिकाऱ्यांकडे या लोकशाही संस्थांचे अध्यक्षपद त्यांनी का दिले, याचा उलगडा होत नाही. सबंध राज्यघटनेची उभारणी लोकशाही तत्त्वावर केलेली असताना, पायाभूत स्थानिक लोकशाही शासनसंस्थांचे अध्यक्षपद मात्र रॉय यांनी अधिकाऱ्यांना बहाल केले, हे तर्कविसंगत वाटते.

रॉय-प्रणीत भारतीय राज्यघटना व मानवी स्वातंत्र्य

रॉय-प्रणीत भारतीय राज्यघटनेचा आराखडा मानवी स्वातंत्र्याच्या तत्त्वज्ञानाने प्रेरित झाला होता. १९४४–४५ मध्ये रॉय यांनी मार्क्सवादाचा संपूर्ण





त्याग केला नव्हता. पण मार्क्सवादाचे समाजवादाचे अंग त्यांना अद्यापही अभिप्रेत होते. समाजवादाच्या कार्यवाहीसाठी किमान शिस्त देशाच्या नागरिकांमध्ये, पक्षांमध्ये व शासनसंस्थांमधील निर्वाचित सभासद व पदाधिकारी, आणि नियुक्त शासकीय अधिकारी व सेवक यांच्यामध्ये असावयास पाहिजे हा त्यांचा आग्रह होता. त्यासाठी भाषण व मुद्रण-स्वातंत्र्य त्यांनी लोकांच्या शत्रूला नाकारले होते व संघटना-स्वातंत्र्याचा हक्क श्रमिक, सेवक व शेतकरी यांची आर्थिक परिस्थिती, राजकीय स्थिती टिकविण्यासाठी व सुधारण्यासाठी राखून ठेवला होता.

पाश्चात्त्य भांडवलशाही देशांमध्ये प्रचलित असलेली व्यक्तिस्वातंत्र्याची मूल्ये व सोव्हिएट रशियामध्ये पहिल्या महायुद्धानंतर प्रवर्तित करण्यात आलेली समाजवादी अर्थव्यवस्था रॉय यांनी या भारतीय राज्यघटनेच्या आराखड्यात एकत्र गोवण्याचा प्रयत्न केला होता. समाजवादाच्या कार्यवाहीसाठी व्यक्तिस्वातंत्र्यावर, विशेषतः खाजगी मालमत्तेवर, अनिर्बंध व्यापारावर व खाजगी उद्योग व धंद्यांमधून नफा कमावण्यावर, बंधने येणारच. या बंधनांचे सर्व तपशील त्यांना या आराखड्यात देता आले नाहीत. पण नफा, किंमती, मजुरीचे दर व पगाराचे मान आणि खाजगी मालमत्ता ताब्यात घेताना द्यावयाचा मोबदला यांवर राज्याचे नियंत्रण आवश्यक आहे याचा त्यांनी आराखड्यात उल्लेख केला होता. केवळ समाजवादाची तत्त्वे कार्यवाहीत आणण्याचा प्रयत्न केल्यास सोव्हिएट रशियातल्याप्रमाणे व्यक्तिस्वातंत्र्य व खरीखुरी लोकशाही संपुष्टात येते. भारतासारख्या विकासमान व बहुसंख्य लोक दरिद्री असलेल्या देशामध्ये समाजवाद कार्यवाहीत आणणे तर आवश्यक आहेच, पण भारतीय संस्कृती व राष्ट्रीय स्वातंत्र्यसंग्रामाचे तत्त्वज्ञान यांना अनुसरून व्यक्तिस्वातंत्र्य व खरीखुरी लोकशाही हीही प्रत्यक्षात येणे अगत्याचे आहे. त्या दृष्टीने रॉय यांच्या भारतीय राज्यघटनेच्या आराखड्यात या दोन्ही प्रकारच्या मूल्यांचा समतोल राखण्यात आला होता.

राजकीय लोकशाही विशिष्ट यंत्रणेमधून कार्यवाहीत येते. त्या दृष्टीने भारताचा परिचय ब्रिटिश राजवटीत ब्रिटिश संसदीय राज्यपद्धतीशी झाला. संघराज्यपद्धती येथे आणण्याचा प्रयत्न १९३५-३६ मध्ये झाला, पण तो अयशस्वी ठरला. तरीपण येथील राष्ट्रीय चळवळीने संघराज्यपद्धती स्वीकारार्ह मानली होती. त्या दृष्टीनेही रॉय-प्रणीत आराखड्यात संसदीय पद्धती, संघराज्य व्यवस्था, विधिमंडळांची निवडणूकपद्धती इ. लोकशाही राज्यघटनेची वैशिष्टचे अन्तर्भूत झालेली होती. ब्रिटनमधील संसदीय पद्धती, अमेरिका-कॅनडा-ऑस्ट्रेलिया इ. पाश्चात्त्य देशांमधील संघराज्य पद्धती, लोकशाही निवडणूक यंत्रणा व व्यक्तींचे स्वातंत्र्य, यांचा प्रभाव रॉय यांच्यावर पडणे साहजिक होते. आर्थिक हक्क व लोक-समित्यांची रचना, अधिकार व कार्ये या बाबतींत त्यांना सोव्हिएट रशियाच्या १९३६ च्या राज्यघटनेचाही उपयोग झाला. त्यांच्या या आराखड्यातील राज्य-परिषदेची रचना, भूमिका व कार्ये, विधिमंडळाच्या स्थायी समित्यांचे संसदीय पद्धतीमधील कार्य, विधेयकांवरील आणि गव्हर्नर-जनरल व गव्हर्नर आणि विधिमंडळ-सदस्य परत बोलावण्यासाठी तरतूद केलेले जनमतप्रदर्शन, ही वैशिष्टचे नवीन व कल्पकतापूर्ण होती.

रॉय-प्रणीत राज्यघटनेची उपयुक्तता

रॉय-प्रणीत राज्यघटनेच्या आराखड्यामधील लोक-समित्या (People's Committees) प्रत्यक्ष जागोजागी सभा भरवून रॉय यांच्या रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाने स्थापन केल्या. पण त्यांच्या देशाचे स्वातंत्र्य संपादन करण्यासाठी वा स्वतंत्र भारताची लोकशाही राज्ययंत्रणा प्रत्यक्ष उभी करण्यासाठी उपयोग झाला नाही. रॉय-प्रणीत या आराखड्यामुळे, देशाची राज्यघटना तयार करावयास हवी, तिची रूपरेखा स्पष्ट असणे आवश्यक आहे, याविषयीचा विचार प्रसृत झाला. तरीही एकसारख्या बदलत्या राजकीय परिस्थितीमुळे राष्ट्रीय काँग्रेसचे पुढारी १९४५ मध्ये तुरुंगातून सुटून बाहेर आल्यावर या विचाराची प्रत्यक्ष कार्यवाही काँग्रेस पक्षाने केली नाही. काँग्रेस संघटनेत भावी राज्यघटनाविषयक विचार-केंद्रही (think-tank) अस्तित्वात नव्हते. सप्टेंबर १९४६ नंतर घटना-समिती स्थापन झाली, पण ती सरकारी–शासकीय–यंत्रणा होती. जून १९४७ मध्ये माऊंटबॅटन योजना बाहेर आल्यावरच घटना-समितीमध्ये राज्यघटना आकार घेऊ लागली.

अनुक्रमणिका

रॉय यांच्या राज्यघटनेचा परिणाम, सर्वसाधारण समाजवादी चळवळीच्या परिणामाचा एक भाग म्हणून, स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या 'राज्याच्या धोरणाची निर्देशक तत्त्वे' (Directive Principles of state Policy) या प्रकरणातील काही आर्थिक विषमताविरोधी तत्त्वांचा समावेश होण्यामध्ये झालेला दिसून येतो. संपत्तीच्या केन्द्रीकरणाला विरोध, किमान जीवनमानाची इष्टता, इत्यादी आर्थिक विषमतेच्या विरोधी व गोरगरिबांना आणि श्रमिकांना आर्थिक हक्क मिळाले पाहिजेत, या आशयाची ती तत्त्वे आहेत. आर्थिक नियोजनाचा निर्देश स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या सातव्या परिशिष्टामधील संघ व राज्ये यांच्या समाईक विषयांच्या यादीत झालेला आहे. पण सोव्हिएट पद्धतीच्या सर्वंकष अधिकारशाहीवादी नियोजनाला देशाचा विरोध होता. सोव्हिएट रशियामध्ये शेतीचे सक्तीचे सामूहीकरण व सहकारीकरण यांमध्ये शेतकरी भूमिहीन झाला. भारतामध्ये या प्रयोगाला सक्त विरोध होता व आहे. रॉय यांच्या आराखड्यात शेतीच्या स्वेच्छेच्या सहकारीकरणाचा पुरस्कार केलेला होता. तोही काँग्रेस पक्षाला मान्य होण्यासारखा नव्हता.

व्यक्तिस्वातंत्र्याचे व अल्पसंख्याकांचे हक्क स्वतंत्रपणे राष्ट्रीय स्वातंत्र्याच्या संग्रामाचे तत्त्वज्ञान म्हणूनच भारतीय राज्यघटनेमध्ये समाविष्ट झाले. या लेखात विवेचन केलेल्या रॉय-प्रणीत भारतीय राज्यघटनेच्या आराखड्यामधील बहुतेक वैशिष्ट्यांचा प्रभाव स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेवर झालेला दिसून येत नाही. गव्हर्नर या पदाची निवडणूक व्हावी असे प्रतिपादन करणारे प्रा. के. टी. शहांसारखे काही, अगदी थोडेच, घटनासमितीचे सभासद होते, पण ते अगदीच अल्पमतांत होते. प्रांतांना फुटून निघण्याचा अधिकार असावा हे मत धारण करणारे सभासद पाकिस्तान निर्मितीनंतर घटनासमितीत अभावानेच होते, असे म्हणणे योग्य ठरेल. संघराज्यात सामील झालेले प्रांत व सामील न झालेले पण लोकशाही स्वरूपाची संघराज्याने अंगिकारलेली राज्यघटना स्वीकारलेले प्रांत, ही रॉय यांनी केलेली प्रांतांची विभागणी पाकिस्तान निर्मितीनंतर टिकू शकली नाही. जम्मू-काश्मीर व हैदराबाद ही दोनच एतद्देशीय संस्थाने काही काळ त्रिशंकूच्या अवस्थेत दोलायमान होती, पण त्यांच्या संबंधीचाही अन्तिम निर्णय थोड्याच कालावधीत घेतला गेला. त्यामुळे केवळ सामीलनाम्याच्या तंतूच्या आधाराने वरपांगी लोकशाही घटनेचा स्वीकार करणारी एतद्देशीय संस्थाने भारताच्या राजकीय नकाशामधून अदृश्य झाली.

१९४६ च्या प्रांतिक विधानसभा व मध्यवर्ती विधानसभा यांच्या सार्वत्रिक निवडणुकांमध्ये राष्ट्रीय काँग्रेसविरुद्ध मुस्लिम लीग यांच्यामध्ये मुख्यतः लढत झाली, आणि हिंदु-बहुसंख्याक प्रांतांमधून राष्ट्रीय काँग्रेसला व मुसलमान बहुसंख्याक प्रांतांमधून (वायव्य सरहद्द प्रांत वगळता) मुस्लिम लीगला बहुसंख्य जागा मिळाल्या. त्यामुळेच हिंदुस्थानचे सैल संघराज्य व मुसलमान बहुसंख्याक प्रांतांची दोन– एक वायव्येकडचे व दुसरे पूर्वेकडचे– उपसंघराज्ये अशा आशयाची कॅबिनेट मिशन योजना अवतरली. पण तिला काँग्रेसचा विरोध असल्यामुळे काँग्रेस-लीग संमिश्र अन्तरिम सरकार केन्द्रामध्ये स्थापन झाले. परिणामस्वरूप घटनासमिती समाधानकारकरीत्या कार्य करू शकली नाही. मध्यवर्ती अन्तरिम सरकार दुभंगलेले असल्यामुळे देशात जातीय दंग्यांचा डोंब उसळला व देशात अराजकाची भीती निर्माण झाली. त्यामुळे ब्रिटिश सरकारने काँग्रेस व लीगच्या पुढाऱ्यांची मने वळवली आणि गांधीजींच्या विरोधाला न जुमानता देशाच्या फाळणीची माउन्टबॅटन योजना पुकारली (जून १९४७). अल्पावधीतच भारत स्वतंत्र झाला, पण पाकिस्तानचे दान देऊनच.

१९४६ च्या सार्वत्रिक निवडणुकांमध्ये रॉय यांच्या रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पक्षाला अपयश आल्यामुळे रॉय यांनी पक्षविरहित लोकशाहीचा (partyless Democracy) राजकीय सिद्धान्त स्वीकारला. नंतर थोड्या अवधीतच नवमानवतावादाचा (New Humanism) त्यांनी पुरस्कार केला. नवमानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानात बुद्धिवादावर अधिष्ठित व्यक्तिस्वातंत्र्य, लोकशाही व धर्मनिरपेक्षता यांविषयीचे लोकशिक्षण, आणि सहकारी संस्था, स्थानिक लोकशाही व स्वायत्त स्वयंसेवी संस्था

अनुक्रमणिका

यांचा पुरस्कार करण्यात आला. स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेच्या तत्त्वज्ञानाची पाळेमुळे येथील जनतेच्या मनात खोल रुजवावयाची असतील तर नवमानवतावादाच्या तत्त्वज्ञानाचा सर्व समाजांत प्रसार होणे अगत्याचे आहे. तरच व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आधारलेली उदारमतवादी लोकशाही व धर्मनिरपेक्ष समाजवाद या देशात साकार होऊ शकतील. नाहीपेक्षा अन्धश्रद्धा, धर्मभोळेपणा, जातीयवाद, फुटीर प्रांतिकतावाद व अन्तिमतः लष्करशाही व एकनेतृत्ववादाची कास धरणारी निरंकुश एकाधिकारशाही देशात फोफावेल आणि त्या झंझावातामध्ये व्यक्तिस्वातंत्र्य, लोकशाही, धर्मनिरपेक्षता व समाजवाद या चौरस पायावर अधिष्ठित असलेली राज्यघटना कोलमडून पडेल.

⊙ ⊙ ⊙

साभार पोच

* **रानकामुन्या**– उषा भालेराव; अमर वैभव प्रकाशन, टाईप टू क्वार्टर्स, सी २, मराठवाडा विद्यापीठ परिसर, औरंगाबाद ४३१००४; १९८६; पृ. ६४; किं. २० रुपये.
* **आवजो**– पद्मजा फाटक; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे– ३०; १९८७; पृ. १८१; किं. ५० रु.
* **हॅलो, चार्लस्**– माधव गडकरी; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८७; पृ. ४७; किं. २५ रु.
* **कविता सायलीच्या**– शैला सायनाकर; प्रचार प्रकाशन, ५१३ ब, प्लॉट ४ अ, नलवडे माळ, सम्राटनगर, सागरमाळ, कोल्हापूर; १९८६; पृ. ६३; किं. २० रुपये.
* **स्मिता पाटील**– रेखा देशपांडे; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८७; पृ. ४७+१६; किंमत २५ रुपये.
* **मराठवाडा : काल आणि आज**– संपादक प्रा. भगवान काळे; संकेत प्रकाशन, आनंदी स्वामी रोड, जालना ४३१२०३; १९८६; पृ. २९५; किं. ७० रुपये.
* **कुर्यात् सदा गोंधळम्**– अंजली नरवणे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०; १९८७; पृ. १०६; किं. ३० रुपये.
* **प्रकाशाची कारंजी**– विजया काळे; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार पेठ, पुणे–३०, १९८७; पृ. १९६; किं. ५५ रुपये.





भांडवलशाही, समाजवाद आणि लोकशाही

जी. आर. दळवी
(अनुवादक : रा. ग. जाधव)

उत्पादन साधनांची मालकी किंवा समाजातील सत्तासंपन्न वर्गाचे स्वरूप यांच्या परिभाषेत अर्थव्यवस्थांचा नामनिर्देश करण्याची प्रथा असून त्या प्रथेनुसार सरंजामशाही, भांडवलशाही आणि समाजवाद अशा नावांनी ओळखल्या जाणाऱ्या अर्थव्यवस्था आढळून येतात. ढोबळ दृष्टिकोणानुसार अर्थव्यवस्थांचे अशा प्रकारचे वर्गीकरण उपयुक्तही असू शकते. तथापि आर्थिक जीवनाच्या वस्तुस्थितीशी ते सुसंगत ठरत नाही. उदा., सरंजामशाही व्यवस्थेत व्यापारी भांडवलदारांच्या आर्थिक व्यवहारांचा आणि त्यांनी बजाविलेल्या लक्षणीय भूमिकेचा अंतर्भाव होतो. तद्वतच भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत सरंजामशाहीच्या काही घटकांबरोबरच समाजवादाचीही काही अंगे दिसून येतात.

अशा प्रकारे शुद्ध भांडवलशाही किंवा शुद्ध समाजवादी अशी अर्थव्यवस्था आढळणे शक्य नाही. प्रत्यक्षात जे आढळते ते म्हणजे अर्थव्यवस्थांच्या विविध घटकांचे मिश्रण होय. आर्थिक समस्यांची चर्चा करताना आपण वापरतो त्या संज्ञांचा अर्थ स्वच्छपणे आपणास माहीत असला पाहिजे. या दृष्टीने पाहता प्रत्यक्षात आपणास संमिश्र अर्थव्यवस्थाच आढळून येते.

दुसरा एक असाच महत्त्वाचा विचार आहे. तो म्हणजे जवळ जवळ प्रत्येक अर्थव्यवस्था ही सतत प्रवाही असते आणि तिच्या गतिशीलतेच्या अंतःसामर्थ्याने ती टिकून राहते. उदा., एखादी अर्थव्यवस्था तिच्या प्रचल क्षेत्रात सतत विकसित होत असते. तीच स्थिती एखाद्या विकसित अर्थव्यवस्थेचीही असते. आणखी असे की, अर्थशास्त्र हे एक सामाजिक विज्ञान असल्यामुळे नैसर्गिक विज्ञानांप्रमाणे त्यात प्रत्यक्षातील प्रयोगांना वाव नसतो. आणि म्हणून त्यांच्या समस्यांचे विश्लेषण नेहमी प्रयोगाविना करावे लागते. या मर्यादांमुळे अर्थव्यवस्थांचा अभ्यास हा परिपूर्ण होऊ शकत नाही. परिणामतः धोरणविषयक बाबींवर मार्गदर्शन करणाऱ्या अर्थशास्त्रज्ञाच्या कार्याला विविध प्रकारच्या अंगभूत मर्यादा पडतात. त्यामुळे आर्थिक धोरणे किंवा आर्थिक समस्यांचा परिहार या बाबतींत सार्वत्रिक स्वरूपाची उपाययोजना करणे अवघड असते. जसजशी अर्थव्यवस्था बदलते, तसतशी धोरणेही बदलणे भाग असते. आणि विशिष्ट समस्यांवर धोरणांचा जसजसा परिणाम होतो, तसतशी अर्थव्यवस्थाही बदलावीच लागते. परिस्थितीच्या एका विशिष्ट अवस्थेत जी धोरणे योग्य ठरतात, ती दुसऱ्या प्रकारच्या परिस्थितीत योग्य ठरतीलच असे नाही. एक पाऊल पुढे जाऊन असेही निश्चित म्हणता येईल, की विशिष्ट समस्यांच्या बाबतीत काही कालापुरते उचित असलेले धोरण त्याच प्रकारच्या समस्यांच्या बाबतीत कालांतराने लागू पडत नाही; कारण त्या विशिष्ट धोरणाचा परिपाक म्हणून त्या समस्यांतील काही घटक बदलून गेलेले असतात.

अर्थव्यवहाराचे स्वातंत्र्य आणि बाजारपेठेचे स्वातंत्र्य यांवर भांडवलशाही अर्थव्यवस्था उभी असते असे मानले जाते आणि शासनाच्या हस्तक्षेपापासून ती अलिप्त राखली जाते. प्रत्यक्षात मात्र बाजारपेठा ह्या पुष्कळदा अपुऱ्या असतात आणि व्यापाराचे स्वातंत्र्यदेखील सार्वत्रिकपणे उपलब्ध नसते; कारण शासनसंस्थेने जारी केलेल्या नियम आणि नियंत्रणांच्या चौकटीतच आर्थिक व्यवहार करावे लागतात. तद्वतच समाजवादी अर्थव्यवस्थेतही तिचे ऐकांतिक स्वरूप वगळता, भांडवलशाही आणि व्यापारी-स्पर्धा यांचे घटक अंतर्भूत होतात. यावरून

अनुक्रमणिका

आपण एक निष्कर्ष काढू शकतो. तो असा की, शासनयंत्रणेने अंशतः हस्तक्षेप केलेली एखादी अर्थव्यवस्था ही काही भांडवलशाही अर्थव्यवस्था ठरत नाही, उलट समाजवादी म्हटली जाणारी एखादी अर्थव्यवस्था व्यापाराचे स्वातंत्र्य आणि स्पर्धा यांच्या कमीअधिक प्रमाणाला टाळू शकत नाही.

वरील विचारांच्या संदर्भात भारतातील विद्यमान अर्थव्यवस्थेचा विचार केल्यास ही अर्थव्यवस्था पूर्णपणे भांडवलशाहीही नाही व पूर्णतः समाजवादीही नाही, असे दिसून येते. दुसऱ्या शब्दांत, विद्यमान भारतीय अर्थव्यवस्था संमिश्र स्वरूपाची असून तीत जसा शासनाचा सहभाग विविध प्रमाणात दिसून येतो, तसेच व्यापारी-स्पर्धेचेही वेगवेगळे प्रकार दिसून येतात. म्हणूनच काही शासकीय नियम किंवा नियंत्रणे सैल करण्यात आली, की त्याचा अर्थ ही अर्थव्यवस्था उजव्या बाजूला म्हणजे भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेकडे झुकत आहे, असा होत नाही. दुसऱ्या बाजूने पाहता, शासनाने एखादा उद्योग ताब्यात घेतला, तर त्याचा अर्थ अर्थव्यवस्था डाव्या बाजूकडे म्हणजे समाजवादाकडे झुकत आहे, असा होत नाही. भांडवलशाही आणि समाजवाद या संज्ञा ज्ञानक्षेत्रात किंवा सर्वसाधारण व्यवहारात वापरल्या जातात. तथापि त्यांचे काटेकोर अर्थ गुळगुळीत नाण्यासारखे झिजून गेलेले आहेत आणि जीवनाच्या वस्तुस्थितीच्या त्या निदर्शक ठरू शकत नाहीत. त्यामुळे त्यांच्या व्याख्या शक्य तितक्या काटेकोरपणे देणे हे उपयुक्त ठरावे. एक अर्थव्यवस्था म्हणून भांडवलशाहीची अनेक वैशिष्टचे असली, तरी त्यांपैकी पुढील वैशिष्टचे या संज्ञेच्या तर्कशुद्ध व्याख्येशी सुसंगत ठरतील. उदा., १) अर्थव्यवस्थेचे पूर्ण स्वातंत्र्य म्हणजे तीत शासनाचा सहभाग वा हस्तक्षेप नसणे, २) आर्थिक उपक्रमांचे स्वातंत्र्य, ३) बाजारपेठेचे स्वातंत्र्य, ४) मुक्त स्पर्धा, ५) उपभोक्त्याचे सार्वभौमत्व.

प्रत्यक्षात वरीलपैकी प्रत्येक वैशिष्टचाला मर्यादा आहेत. उदा., विद्यमान काळात भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेतून शासकीय हस्तक्षेप वा सहभाग वगळता येत नाही. त्याचप्रमाणे उर्वरित चारही वैशिष्टचांना शासनाने केलेले नियम, नियंत्रणे आणि कायदे यांच्या मर्यादा असतात. ही विचारसरणी बरोबर असेल, तर शुद्ध भांडवलशाही अर्थव्यवस्था आढळणे शक्य नाही. उत्पादन साधनांची आणि वितरणाची मालकी यांवर अधिष्ठित असलेला अर्थव्यवस्थेसंबंधीचा मार्क्सचा दृष्टिकोण विचारात घेतला, तरीदेखील शुद्ध भांडवलशाही अवस्था आढळणे शक्य नाही.

समाजवादाच्या विविध आणि वेगवेगळचा विचारसरणी आहेत ही वस्तुस्थिती आहे. त्यामुळे समाजवादी अर्थव्यवस्थेच्या बाबतीत अधिकच गुंतागुंतीची स्थिती आढळते. उदा., १८ व्या व १९ व्या शतकांतील फ्रेंच जहालवाद्यांचा भावनाप्रधान समाजवाद ! ब्रिटनमधील मजूर पक्षाचा फेबिअन समाज हा दुसरा प्रकार. भारतीय अर्थव्यवस्था समाजवादी अर्थव्यवस्थेत परिणत होईल असे समजले जाते. समाजवादाचा आत्यंतिक टोकाचा प्रकार म्हणजे साम्यवाद. समाजवादाचे चेहरे असे भिन्नभिन्न असल्याने त्याची एक साधी व्याख्या देऊन तिच्या आधारे विचार करणे अधिक उपयुक्त ठरेल. ही व्याख्या पुढीलप्रमाणे देता येईल—

आर्थिक उपक्रम किंवा व्यवहार ताब्यात घेऊन आणि चालवून अथवा समताधिष्ठित समाज प्रस्थापित करून शासनयंत्रणा जेव्हा अर्थव्यवस्थेत हस्तक्षेप करते किंवा सहभाग घेते, तेव्हा ती अर्थव्यवस्था समाजवादी ठरते. राष्ट्रीयीकरणाद्वारा किंवा सार्वजनिक उद्योगक्षेत्र विकसित करून अर्थव्यवस्थेवर कमाल वर्चस्व मिळविणे हे शासनाचे उद्दिष्ट असते.

या विचारांच्या संदर्भात भारतीय अर्थव्यवस्थेच्या स्वरूपाची चर्चा एका निष्कर्षाजवळ येऊन पोचते. तो निष्कर्ष म्हणजे भारतीय अर्थव्यवस्था ही भांडवलशाही नाही आणि समाजवादीही नाही. एखाद्या राजकीय पक्षाने भांडवलशाही आणि समाजवाद यांतून एकाचीच निवड करण्याचे ठरवले, तरीही त्याला अनन्य ठरेल, अशी निवड करणे शक्य होणार नाही. त्यामुळे विद्यमान भारतीय अर्थव्यवस्था ही पूर्णपणे भांडवलशाही नाही व समाजवादी नाही, असेच म्हणावे लागते.

येथवर आपण भांडवलशाही आणि समाजवाद या दोहोंच्या आर्थिक बाजूंची चर्चा केली. या दोन्ही विचारप्रणालींच्या आर्थिक बाजूंकडून त्यांच्या राजकीय बाजूंकडे वळणे उपयुक्त ठरेल. या दोन पद्धतींच्या राजकीय बाजूसंबंधी काहीशी संभ्रमाची





स्थिती दिसून येते. सामान्यतः लोकशाही राज्यतंत्रात भांडवलशाही असते, तर राजकीय हुकूमशाहीत समाजवाद दिसून येतो. तेव्हा या दोन पद्धतींशी लोकशाहीचा संबंध कसा आहे, हा प्रश्न निर्माण होतो,

उदारमतवादी आचार-विचार असलेल्या राजकीय व्यवस्थेशी सामान्यपणे भांडवलशाही निगडित केली जाते. समाजवादाची परिणती लोकशाही स्वातंत्र्याच्या नकारात होते आणि तो शेवटी हुकूमशाहीत परिणत होतो. पण प्रत्यक्षात मात्र असे दिसते, की हुकूमशाही स्वरूपाच्यादेखील भांडवलशाही व्यवस्था असू शकतात. उदा., हिटलरच्या सत्ताकाळातील जर्मन राष्ट्र. उलट, काही समाजवादी व्यवस्था लोकशाही स्वरूपाच्या असून त्यांत व्यक्तिस्वातंत्र्याला पूर्ण वाव देण्यात येतो. स्वीडन, डेन्मार्क, नॉर्वे आणि मोठ्या प्रमाणावर भारत ही याची उदाहरणे होत.

वरील विवेचनावरून असा निष्कर्ष काढता येतो, की भांडवलशाही व समाजवाद यांच्या राजकीय बाजू या शुद्ध आर्थिक घटकांपेक्षा राजकीय उद्दिष्टांवरच अवलंबून असतात.

वरील विवेचनावरून एक गोष्ट स्पष्टपणे लक्षात येते, की भांडवलशाही व लोकशाही त्याचप्रमाणे समाजवाद व लोकशाही यांत काही आवश्यक असे नाते असेलच असे नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे, की जवळ जवळ सर्वच अर्थव्यवस्था या मिश्र स्वरूपाच्या असून शासनाने त्या अंशतः चालवलेल्या वा नियंत्रित केलेल्या असतात आणि राजकीय घटकांच्या परस्परसंबंधावर शासकीय नियंत्रणाचे प्रमाण अवलंबून असते. स्वायत्त निगमांची निर्मिती ही गेल्या दोन दशकांतील एक महत्त्वाचा टप्पा होय. व्यावसायिक किंवा औद्योगिक कृतिस्वातंत्र्य आणि शासनाचा प्राधिकार या दोन्ही गोष्टी निगमांच्या अखत्यारीत असतात, असे समजले जाते.

आर्थिक नियोजनाबद्दल बऱ्याच प्रमाणात मतभेद आढळतात. आर्थिक नियोजन हे स्वातंत्र्यविरोधी असून दास्यत्वाकडे नेणारी ती वाट आहे असे म्हटले जाते. तरीही भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेतून आर्थिक नियोजन वगळण्यात येत नाही; त्याचप्रमाणे समाजवाद हा मानवी स्वातंत्र्याला अव्हेरू शकत नाही, हे मोठे लक्षणीय आहे.

सुमारे ४० वर्षांपूर्वी आर्थिक नियोजन आणि स्वातंत्र्य या विषयासंबंधी जोरदार चर्चा झाली. स्वातंत्र्याच्या पुरस्कर्त्यांनी आर्थिक नियोजन हे मानवी स्वातंत्र्याला ग्रहण लावते, असा दृष्टिकोण मांडला. दासप्रथेकडे नेणारा तो मार्ग, असेही मत काहींनी मांडले. लोकशाहीच्या ज्या अत्यंत महत्त्वाच्या गरजा असतात, त्यांच्याशीच मूलतः संबंधित असलेले जे नैसर्गिक आर्थिक नियम आहेत, त्यांच्याविरुद्ध आर्थिक नियोजन असते, असेही प्रतिपादन करण्यात आले. उलट, आर्थिक नियोजनाच्या पुरस्कर्त्यांनी उत्पन्नाचे व्यापक प्रमाणामधील वाटप सुस्थिर करण्याचे आणि बचत वाढविण्याचे कार्य आर्थिक नियोजनामुळे होते, अशी भूमिका घेतली. मानवी स्वातंत्र्य आणि आर्थिक नियोजन यांचे सहअस्तित्व असू शकते, असेही मत मांडण्यात आले. अखेरपक्षी व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि मानवी हक्कांचे रक्षण यांच्याशी स्वातंत्र्याचा संबंध असतो. त्यामुळे अशा स्वातंत्र्याविरुद्ध आर्थिक नियोजन असणे शक्य नाही. उलट आर्थिक नियोजन स्वातंत्र्यालाच बलदंड करील.

प्रत्यक्षातील जीवन आणि परिस्थिती मात्र अत्यंत वेगळी आहे. बाजारपेठेच्या स्वरूपाशी बहुतेक गोष्टींचा संबंध आहे. आणि ही बाब लोकशाही किंवा आर्थिक नियोजन यांचा काही घटक नव्हे. प्रत्यक्ष जीवन व परिस्थिती यांत नियोजन व स्वातंत्र्य यांचे संमिश्रणच आढळते. वर सांगितलेली जीवनाची वस्तुस्थिती विचारात घेऊनच अर्थव्यवहारासंबंधी मानवतावादी दृष्टिकोण विकसित केला पाहिजे. भांडवलशाही आणि समाजवाद यांच्याप्रमाणे मानवतावादी अशी काहीएक आर्थिक उपपत्ती प्रत्यक्षात नाही. अर्थव्यवस्थांच्या बाबतीत भांडवलशाही, समाजवादी आणि मानवतावादी या संज्ञा खुणेच्या चिठ्ठ्यांसारख्या वापरल्या जातात. तथापि अर्थव्यवहारासंबंधीच्या मानवतावादी दृष्टिकोणाचे काही ठळक विशेष सांगता येतील. ते असे– (१) राहणीमान उंचावू शकेल अशा प्रकारे अर्थव्यवस्थेचे व्यवस्थापन करणे, (२) राहणीमानाच्या

अनुक्रमणिका

परिस्थितीत प्रत्यक्ष सुधारणा करण्याबरोबरच मानवी जीवनाची गुणवत्ता सुधारण्यासाठी वाव देणे, (३) पुढेमागे संपुष्टात येणाऱ्या नैसर्गिक साधनसामग्रीचे काळजीपूर्वक जतन करणे, (४) पर्यावरणाबद्दल दक्ष राहणे, (५) निसर्गाचा पर्यावरणात्मक आकृतिबंध बाधित होऊ नये याची काळजी घेणे, (६) अर्थव्यवस्थेची फळे सामाजिक न्यायाच्या तत्त्वांशी सुसंगत अशी सर्वांना लाभतील, याची काळजी घेणे, (७) लोकशाही स्वातंत्र्याशी सुसंगत अशा रीतीने अर्थव्यवस्था कार्यान्वित राहील याची खात्री करणे, (८) आंतरराष्ट्रीय पातळीवर राष्ट्राराष्ट्रांतील आर्थिक हितसंबंधांसंबंधीचे मतभेद देवाणघेवाणीच्या शांततामय मार्गाने मिटवणे व त्यांतून आंतरराष्ट्रीय अर्थव्यवस्था बळकट आणि समानतादर्शक करणे, (९) आर्थिक धोरणे व त्यांची अमलबजावणी मानव्याच्या सेवेसाठी करणे, माणसाला गुलाम करण्यासाठी नव्हे, हे स्पष्टपणे दाखवून देणे आणि (१०) उपलब्ध मनुष्यबळ व नैसर्गिक साधनसामग्री यांच्या उपयोगासाठी संधी निर्माण करणे.









The car that makes a lot more carsense!

Powered by the Nissan engine
This modern and fuel-efficient 1.18 litre engine makes one litre of petrol stretch through 17 kms (according to the Government of India test procedures). The synchromesh system for all four forward gears ensures smooth gear change and easy transmission.

Takes on any road
The well-suspended body makes for good road holding. Adequate ground clearance makes it ideal for out-of-city driving.

It's got safety built into it
Fade-resistant disc brakes on the front wheels with servo assistance for reduced pedal effort and instant stopping. Large windscreen for better visibility. The door frame, roof and floor panels are individually pressed out of single metal sheets to ensure a structurally stronger body. They all add up to a safer ride.

Just the right size
It's compact enough to spell fuel efficiency and easy manoeuvring. And big enough to seat five comfortably. There's more legroom inside and more luggage space in the trunk.

The look says sleek
Clean, elegant lines. Polyurethane bumpers and steering wheel. Wraparound tail lights. A smooth paint finish. Ribbed upholstery. Contoured, reclinable front seats. Every part spells sleekness.

From Premier Automobiles. —of course!
The Premier 118 NE combines the sturdy body of the Fiat 124 and a modern, fuel-efficient 1.18 litre engine designed in collaboration with Nissan. PAL engineers have tested and perfected the model to suit Indian climates and road conditions.

After all, we've always given you the better car. Now, with new horizons opening up on the car scene, it's only natural the better choice should come from us!

PREMIER 118 NE



The Premier Automobiles Limited

ULKA-PNE 12-85





अनुक्रमणिका





एम. एन. रॉय यांचा मूलगामी मानवतावाद

वि. म. तारकुंडे

सन १९४६ मध्ये एम. एन. रॉय यांनी मूलगामी मानवतावादाची आधारभूत रूपरेषा २२ सूत्रांच्या रूपात प्रसिद्ध केली. ही सूत्रे सनातन किंवा अमर अशी मानली जाऊ नयेत, त्यांचा भावी अनुभवाच्या चाचणीतून वेळोवेळी पुर्नविचार व्हावा व जरूर तेव्हा त्यांत फेरबदल करावे, असा रॉय यांचा आग्रह होता. सन १९४८ च्या शेवटी जेव्हा रॉय यांनी स्थापन केलेल्या रॅडिकल डेमोक्रॅटिक पार्टीचे विसर्जन होऊन तिचे मूलगामी मानवतावादी आंदोलनात रूपांतर करण्यात आले, त्या सुमारास वरील २२ सूत्रांपैकी २ सूत्रांची रॉय यांनीच पुनर्रचना केली. त्यानंतरच्या अदमासे ४० वर्षांच्या इतिहासातून या तत्त्वज्ञानाला पुष्टी मिळाली असून मूलभूत स्वरूपाचा असा कोणताही फरक करण्याची आवश्यकता भासली नाही. क्रमाक्रमाने मूलगामी नवमानवतावादाला पूर्वीपेक्षा जास्त प्रमाणात लोकमान्यता मिळू लागली आहे.

मानवतावाद हे एक तत्त्वज्ञान आहे, तशी ती एक मनोवृत्ती आहे. त्यात मानवी व्यक्तीला मध्यवर्ती स्थान आहे. व्यक्तीचे हिताहित हेच मानवतावादी दृष्टीने कोणत्याही समाजरचनेचे किंवा ऐतिहासिक घडामोडीचे प्रमाण आहे. जे व्यक्तीच्या हिताचे ते योग्य, जे व्यक्तीच्या अहिताचे ते अयोग्य, असा मानवतावादाचा दृष्टिकोण आहे. जी समाजरचना किंवा ऐतिहासिक घटना सकृतदर्शनी एखाद्या व्यक्ति-समूहाच्या– मग तो व्यक्तिसमूह राष्ट्र असो, किंवा आर्थिक वर्ग असो, किंवा धार्मिक संप्रदाय असो– हिताची वाटते पण व्यक्तिहिताला विघातक असते, ती रचना किंवा घटना मानवतावाद अनिष्ट समजतो. तसेच प्रत्येक व्यक्तीला समाजात स्वातंत्र्याने राहण्याचा अधिकार आहे असा मानवतावादाचा आग्रह आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्य हेच मानवतावादाचे आद्य तत्त्व आहे.

मानवतावादाचा असा व्यापक अर्थ घेतला तर आपल्याला भारतात व इतरत्रही दोन प्रकारचे मानवतावादी पंथ दिसून येतात. एक विज्ञाननिष्ठ, व बुद्धिग्राह्य मानवतावाद, तर दुसरा अध्यात्मनिष्ठ व भावनाप्रेरित मानवतावाद. भारतात एम. एन. रॉय हे विज्ञाननिष्ठ मानवतावादाचे प्रणेते होते, तर महात्मा गांधी हे अध्यात्मनिष्ठ मानवतावादाचे प्रमुख पुरस्कर्ते झाले. दोन्ही पंथांत बुद्धीला व भावनांना स्थान आहे, पण एकात बुद्धीला प्राधान्य आहे तर दुसऱ्यात भावनांना. या पंथाच्या मूल्य-मालिकेत व विचारसरणीत बरेच साम्य असले, तरी त्यांचा तात्त्विक पाया भिन्न आहे. हा लेख विज्ञान-निष्ठ मानवतावादापुरता मर्यादित आहे.

मूलगामी मानवतावादाचे "व्यक्तिगत तत्त्वज्ञान" व "सामाजिक तत्त्वज्ञान" असे दोन विभाग करता येतात. एम. एन. रॉय हे क्रान्तिवादी विचारवंत असल्यामुळे त्यांनी प्रणीत केलेले सामाजिक तत्त्वज्ञान व्यक्तिगत तत्त्वज्ञानापेक्षा जास्त महत्त्वाचे असावे असा वाचकांचा समज होणे स्वाभाविक आहे. पण तो समज चुकीचा आहे. रॉय यांच्या मते मानवी स्वातंत्र्याला परिपोषक अशा कोणत्याही समाज-परिवर्तनाची सुरुवात सांस्कृतिक परिवर्तनातून होणे आवश्यक आहे, व सांस्कृतिक परिवर्तनाचा उगम व्यक्तीपासून होतो, समाजापासून नव्हे. स्वातंत्र्याचे प्रेम फक्त व्यक्ती जाणू शकते, व जेव्हा समाजातील अनेक व्यक्ती स्वातंत्र्यप्रेमी होतात तेव्हाच त्या समाजाला आपण स्वातंत्र्यप्रेमी समाज म्हणू शकतो. आणि समाज स्वातंत्र्यप्रेमी असल्या-शिवाय स्वातंत्र्याला परिपोषक अशा राजकीय किंवा आर्थिक संस्था यशस्वी होत नाहीत. रॉय यांच्या मते मार्क्सवादात जी प्रमुख उणीव आहे ती ही, की समाजवादी परिवर्तनाला ज्या संस्कृतीची आवश्यकता आहे ती संस्कृती क्रान्तीपूर्वी निर्माण न होता क्रान्ती-





अनुक्रमणिका

नंतर निर्माण होईल अशी अपेक्षा मार्क्सवादात अध्याहृत आहे. वर्गकलहातून क्रान्ती निर्माण होईल, क्रान्तीनंतर सर्व आर्थिक साधने सामाजिक मालकीची झाल्यावर वर्गहीन अर्थव्यवस्था कायम होईल व त्यानंतर व्यक्तिस्वातंत्र्याला परिपोषक अशी संस्कृती जन्माला येईल, अशी इतिहासपरंपरा मार्क्सवादात अनुस्यूत आहे. पण अशा संस्कृतिशून्य क्रान्तीमुळे जनतंत्र नष्ट होऊन हुकूमशाहीची स्थापना होणे अपरिहार्य आहे असे रॉय यांचे मत होते व रशिया, चीन वगैरे देशांत झालेल्या कम्युनिस्ट क्रान्तीचा इतिहास आपल्याला तेच सांगतो. नव्या संस्कृतीच्या व्यक्तींच्या सृजनशक्तीमुळे निर्माण झालेले समाज-परिवर्तनच व्यक्तिस्वातंत्र्याला परिपोषक होईल असा मूलगामी नवमानवतावादाचा आग्रह असल्यामुळे "व्यक्तिगत तत्त्वज्ञाना"ला त्या विचारप्रणालीत अग्रस्थान देणे प्राप्त आहे.

मूलगामी मानवतावादाची सांस्कृतिक मूल्ये

मानवी प्रगतीला आवश्यक अशी तीन सांस्कृतिक मूल्ये मूलगामी नवमानवतावादाने निवडली आहेत. ती म्हणजे स्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्य व धर्मनिरपेक्ष नैतिकता.

हीच किंवा याच आशयाची मूल्ये युरोप खंडामध्ये जी प्रबोधनाची (रिनेसान्स्‌ची) चळवळ चौदाव्या शतकापासून तीन-चारशे वर्षे चालू होती, त्या चळवळीत लोकमान्यता पावली होती. म्हणूनच प्रबोधनाची चळवळ मानवतावादी समजली जाते. प्रबोधनाच्या चळवळीत मान्यता पावलेल्या या मानवतावादी मूल्यांच्या प्रकर्षामुळे युरोप खंडात आधुनिक लोकतंत्राचा जन्म झाला, नवे विज्ञान उदयाला आले, व या नवोदित विज्ञानाच्या आधाराने इंग्लंड व इतर पश्चिमी देशांत औद्योगिक क्रान्ती झाली. परंतु कालान्तराने या मानवतावादी मूल्यांची जनतेवरील पकड कमी होऊ लागली व गूढवादी अशास्त्रीय विचारसरणीचे प्रस्थ वाढू लागले. मानवतावादाच्या या अवनतीचे कारण एम. एन. रॉय यांच्या मते असे होते, की वरील मानवतावादी मूल्ये– स्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्य व धर्मनिरपेक्ष नैतिकता– ही प्रबोधनाच्या चळवळीत गृहीत तत्त्वे अशी मानली गेली होती, त्यांना शास्त्रीय पाया मिळाला नव्हता. दरम्यानच्या काळात जो विज्ञानाचा विस्तार झाला त्यामुळे तो शास्त्रीय पाया आता उपलब्ध झाला आहे. रॉयप्रणीत मूलगामी मानवतावादाचे वैशिष्टच हे आहे, की त्यातील पुरस्कृत मूल्ये ही विज्ञानाधिष्ठित आहेत. म्हणून रॉय यांनी मूलगामी मानवतावादाला "वैज्ञानिक मानवतावाद" (Scientific Humanism) असेही नाव दिले होते.

मूलगामी मानवतावादात स्वातंत्र्य हे आद्य स्वरूपाचे मूल्य मानले आहे. या मूल्याचा वैज्ञानिक पाया जीवशास्त्रात सापडतो. आपल्या अस्तित्वासाठी झगडण्याची उपजत प्रेरणा सर्व जीवजंतूंमध्ये दिसून येते. मानव हासुद्धा जीवशास्त्रीय उत्क्रान्तीतून निर्माण झालेला एक प्राणी आहे. त्यालाही आपल्या अस्तित्वासाठी झगडण्याची प्रेरणा आहे. फरक इतकाच, की मनुष्यप्राण्याची बुद्धी इतर प्राणिमात्रांपेक्षा अनेक दृष्टींनी जास्त विकसित झालेली आहे व त्यामुळे मानवी जीवनेच्छापण जास्त व्यापक स्वरूपाची आहे. मानवाला "मानवी" जीवन पाहिजे आहे, केवळ "पाशवी" जीवन नको. त्याला शरीरस्वास्थ्यासाठी लागणाऱ्या गोष्टी–अन्न, पाणी, निवारा वगैरे– यांची आवश्यकता तर आहेच, पण त्यांशिवाय अशा परिस्थितीची व उपकरणांची आवश्यकता आहे, की ज्यामुळे त्याचा मानसिक विकास अनिर्बंधपणे होत राहील. स्वातंत्र्य म्हणजे निर्बंधाचा अभाव– मग ते निर्बंध दारिद्र्य, बीमारी व आर्थिक अस्थिरता या प्रकारचे शरीरस्वास्थ्याला बाधा आणणारे असोत, किंवा हुकूमशाही, अरेरावी व सामाजिक रूढींचे दडपण यांसारखे मानसिक विकासाला हानिकारक असे असोत. या विवेचनावरून मूलगामी मानवतावादाची स्वातंत्र्याविषयीची दोन विधाने सिद्ध होतात. एक असे, की पोटासाठी होणारा आर्थिक झगडा हा स्वातंत्र्यासाठी होणाऱ्या झगड्याचाच भाग आहे. दुसरे विधान असे, की ज्याप्रमाणे जीविताच्या अस्तित्वासाठी झगडणे ही सर्व प्राणिमात्रांची मूळ प्रेरणा आहे, त्याचप्रमाणे स्वातंत्र्यासाठी झगडणे ही मानवजातीची मूळ प्रेरणा आहे.

बुद्धिप्रामाण्य हे मूलगामी मानवतावादाचे दुसरे मूल्य. इतर प्राण्यांशी तुलना केल्यास बुद्धीची प्रगल्भता हेच मनुष्यप्राण्याचे वैशिष्टय असल्याचे

दिसून येते. निसर्गाच्या चाचणीतून जे अनुभव येतात, त्यांची बुद्धीच्या साहाय्याने परीक्षा केली, तर निसर्गनियमांचे ज्ञान होते, व अशा ज्ञानामुळेच मनुष्यप्राणी आपल्या स्वातंत्र्याच्या झगडयात यश मिळवू शकतो. म्हणून बुद्धी (विचारशक्ती) हेच स्वातंत्र्यप्राप्तीचे प्रमुख साधन आहे. मूलगामी मानवतावादाचे असे म्हणणे आहे, की बुद्धिमत्ता ही स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेप्रमाणेच निसर्गाची देणगी आहे. निसर्ग हा नियमबद्ध आहे. अशा नियमबद्ध निसर्गात जीवजन्तूंची उत्क्रान्ती युगानुयुगे होत गेली. ज्या जीवजन्तूंचे शारीरिक अवयव व शारीरिक शक्ती निसर्गाला अनुरूप अशी होती ते जीवजन्तू अस्तित्वाच्या झगडयात यशस्वी झाले, बाकीचे नष्ट झाले. निसर्ग नियमबद्ध असल्यामुळे ज्या जीवजन्तूंमध्ये या नियमबद्धतेची जाणीव अंधुक रीतीने का होईना निर्माण झाली तेच अस्तित्वाच्या झगडयात टिकू शकले. पाणी प्याल्याने तहान निभावते ही नियमबद्धता जर एखाद्या जीवप्रकाराला समजू शकली नाही, तर तो जीवप्रकार नष्टच होणार. तसेच ज्या जीवप्रकाराला बुद्धीचे साहाय्य जास्त प्रमाणात मिळते तो जीवप्रकार अस्तित्वाच्या झगडयात पुढे येणार हे उघड आहे. मनुष्यप्राण्याला जशी स्वातंत्र्यासाठी झगडण्याची स्वाभाविक प्रेरणा आहे तशी सत्यान्वेषणाचीपण आहे. बुद्धीच्या उपयोगाने ज्ञान प्राप्त होते व सत्य हा ज्ञानाचा गाभा आहे. स्वातंत्र्याप्रमाणेच सत्य हे एक मानवतावादी मूल्य आहे.

या ठिकाणी एका स्पष्टीकरणाची आवश्यकता आहे. बुद्धिप्रामाण्य म्हणजे केवळ बुद्धीचा वापर असा नाही. एखादा चोरसुद्धा बुद्धीचा वापर करून आपली चोरी उघडकीला येणार नाही अशी योजना तयार करीत असतो, पण आपण त्याला बुद्धिप्रामाण्यवादी म्हणत नाही. जेव्हा एखादा मनुष्य बरे आणि वाईट तसेच सत्य आणि असत्य, यांची निवड करताना आपल्या बुद्धीचा वापर करतो व बुद्धीने दिलेला निवाडा मान्य करतो, तेव्हाच त्याला आपण बुद्धिप्रामाण्यवादी किंवा थोडक्यात बुद्धिवादी म्हणू शकतो. अंधश्रद्धेचा त्याग म्हणजेच बुद्धिप्रामाण्यवाद.

धर्मनिरपेक्ष नैतिकता हे मूलगामी मानवतावादाचे तिसरे मूल्य. माणसाची नैतिक भावना हीसुद्धा निसर्गाची देणगी आहे. तिचा उगम धर्मात किंवा दैवी शक्तीत झालेला नाही. युगायुगांच्या जीवजंतूंच्या उत्क्रांतीतून उदय पावलेली व वाढत गेलेली ही स्वाभाविक प्रेरणा आहे. असे मूलगामी मानवतावादाचे म्हणणे आहे. कनिष्ठ प्राण्यांच्या मानसशास्त्रात जे शोध लागले आहेत त्यांमुळे आता हे निर्विवादपणे सिद्ध झाले आहे, की मांजरे, कुत्री असे जे प्राणी आहेत त्यांचे वर्तन अनेक बाबतींत साहजिकच नीतिनियमांना धरून असे असते. त्याचे कारण असे, की जी जीवनेच्छा (अस्तित्वासाठी झगडण्याची प्रेरणा) सर्व जीवजंतूंत असते तिला परिपोषक अशा ज्या प्रेरणा किंवा प्रवृत्ती आहेत, त्यांत नैतिकता ही एक आहे. मनुष्यप्राणी तर प्रथमपासूनच कळपात राहणारा प्राणी. कळपात राहूनच त्याच्या जीवनाचे संरक्षण व जोपासना होत असे. त्याचे भवितव्य सामाजिक सहकार्यावर अवलंबून होते. नैतिक भावना मानवी जीवनाला परिपोषक असल्यामुळे उत्क्रांतिकाळात ती एक स्वाभाविक प्रवृत्ती होणे अपरिहार्य होते. सहृदयता, प्रेम, अहिंसा, सत्यप्रियता या सद्भावना निसर्गदत्त आहेत.

नैतिक भावना जीवनाला परिपोषक असून ती नैसर्गिक उत्क्रांतीतून निर्माण झाली आहे, हे मूलगामी मानवतावाद आग्रहाने सांगतो. याची दोन कारणे आहेत. एक कारण असे की, धर्माशिवाय नीतीला काही आधार नाही असे अनेक लोक मानतात. त्यांचे म्हणणे असे की, नैतिक वर्तणुकीला स्वार्थत्यागाची आवश्यकता आहे. आणि मनुष्यप्राणी हा स्वाभाविकच स्वार्थी असल्यामुळे धर्माच्या दडपणाशिवाय तो नैतिकतेला धरून वागणे शक्य नाही. पण वर लिहिल्याप्रमाणे नैतिक भावना ही मनुष्यस्वभावाची एक नैसर्गिक प्रवृत्ती असेल, तर वरील विचारसरणीत काहीच तथ्य राहात नाही. कोणत्याही नैसर्गिक प्रवृत्तीला वाव मिळाला, तर मनुष्याला समाधान होते. म्हणूनच नीतिमत्तेने वागणारे लोक सुखी असतात. ते 'स्वार्थत्याग' करीत नाहीत. परपीडनाने त्यांना दुःख होते, परोपकाराने समाधान वाटते. असा अगदी सामान्य लोकांचाही अनुभव आहे. नैतिक वर्तनात एक उदात्त प्रकारचा स्वार्थच आहे.

नैतिक भावना निसर्गदत्त आहे असा आग्रह धरण्याचे दुसरे कारण असे, की त्यामुळे बुद्धी (किंवा

विवेक) हा नैतिकतेचा पाया आहे, ही गोष्ट विशद होते. मनुष्याची विवेकबुद्धी (conscience) ही एक दैवी देणगी नाही, व्यक्तीचे जीवन यशस्वी करण्यासाठी नैसर्गिक उत्क्रांतीत निर्माण पावलेली अशी ती एक मनःप्रवृत्ती आहे, हे लक्षात घेऊन कोणीही विचारी मनुष्य आपली विवेकबुद्धी जास्त प्रखर करू शकतो. व्यक्तीच्या सुखासाठी समाज नीतिमान असायला पाहिजे, व समाज नीतिमान असावा म्हणून व्यक्तीने नीतिमान असले पाहिजे, असा कार्यकारणभाव कोणालाही पटण्यासारखा आहे. विवेकी माणसाची नीतिमत्ता स्वयंस्फूर्त असल्यामुळे तो स्वतंत्र असूनही नीतिमान असू शकतो. नीती ही स्वातंत्र्यावर मर्यादा घालणारी शक्ती नाही, तर उलट, ती स्वातंत्र्याला परिपोषकच आहे.

याप्रमाणे स्वातंत्र्य, वुद्धिप्रामाण्य व धर्मनिरपेक्ष नैतिकता, ही व्यक्ती व समाज यांच्या प्रगतीला परिपोषक अशी प्राथमिक स्वरूपाची तीन मूल्ये आहेत. अर्थात जीवनाच्या नैसर्गिक चढाओढीत प्रगतीला विघातक अशा अनेक प्रवृत्ती– भेकडपणा, परावलंबित्व, अंधश्रद्धा, स्वार्थपरायणता– मानवी स्वभावात सामावलेल्या आहेत. विवेकाच्या आधारावर नैसर्गिक सत्प्रवृत्तींना जास्त सबळ करणे व नैसर्गिक कुप्रवृत्तींना काबूत ठेवणे हा व्यक्तिविकासाचा मार्ग आहे.

मूलगामी मानवतावादाचे क्रान्तिशास्त्र

मार्क्सवादाच्या इतिहासशास्त्राला "आर्थिक नियतिवाद" (economic determinism) असे नाव देण्यात येते. आर्थिक नियतिवादाचे म्हणणे असे आहे, की कोणत्याही समाजात जी विचारसरणी प्रचलित असते व जी मूल्ये प्रस्थापित होतात, ती त्या समाजातील आर्थिक रचनेच्या पायावर उभारलेली व त्या आर्थिक रचनेला बळकटी देणारी अशी असतात, त्यांना स्वतःची अशी फारशी शक्ती नसते, आणि जेव्हा समाजातील आर्थिक रचनेत परिवर्तन होते तेव्हा त्या अनुषंगाने समाजातील विचारसरणी व मूल्ये यांतही परिवर्तन घडून येते.

मार्क्स व त्यांचे सहकारी एंजेल्स् हे भौतिकवादी (Materialist) होते, आणि आर्थिक नियतिवाद हा भौतिकवादाचाच एक सिद्धांत आहे असे त्यांचे म्हणणे होते. एम. एन. रॉय हेपण पूर्णांशाने भौतिकवादी होते व मार्क्सविषयी त्यांना अत्यादर होता. तरीपण आर्थिक नियतिवाद भौतिकवादातून निर्माण होत नाही, उलट, त्यात भौतिकवादाचा विपर्यास होतो असे रॉय यांचे मत झाले. रॉय असे सांगत असत, की मनुष्याच्या विचारांचा उगम भौतिकच आहे, आधिभौतिक नव्हे; माणसाच्या मेंदूचा वापर करून, पूर्वजांच्या विचारांचे मंथन करून, व चालू परिस्थितीची पाहणी करून, विचारवंत लोक नवे विचार जनतेपुढे मांडतात. सामाजिक परिस्थितीचा परिणाम विचारांवर होतो हे खरे, पण विचारांचा परिणामसुद्धा सामाजिक परिस्थितीवर होतो हे तितकेच खरे आहे. यांपैकी सामाजिक परिस्थितीला प्राधान्य द्यावे व विचारसरणीला त्या परिस्थितीचा "प्रतिसाद" समजावे या आर्थिक नियतिवादाच्या तत्त्वाला भौतिकवादात कोणताही आधार मिळत नाही.

यापुढे जाऊन रॉय यांचे असे म्हणणे होते, की मनुष्याची सृजनशक्ती त्याच्या मेंदूत आहे, व ज्या क्रान्तिशास्त्रात मनुष्याच्या विचारशक्तीला स्थान नाही त्या क्रान्तीच्या प्रक्रियेत मनुष्याचे स्थान एखाद्या यंत्रात फिरणाऱ्या चक्राप्रमाणेच राहणार. "कामगारक्रान्ती अपरिहार्य आहे" असे जे मार्क्स व एंजेल्स यांचे म्हणणे होते, त्याचाही असाच अर्थ होतो, की कामगार-क्रान्तीत कामगारांचे स्थान हे यंत्रात फिरणाऱ्या चक्रांप्रमाणे आहे. अशी क्रान्ती "यशस्वी" झालीच तर त्या क्रान्तीतून सर्व समाजाला काय पण खुद्द कामगारांनासुद्धा स्वातंत्र्य प्राप्त होणे शक्य नाही. आणि ज्या क्रान्तीतून स्वातंत्र्यप्राप्ती होत नाही तिला क्रान्ती म्हणणे सर्वस्वी अयोग्य आहे.

मार्क्सवाद व मूलगामी मानवतावाद यांच्या इतिहासशास्त्रांत जो फरक आहे त्याचे महत्त्व भारताच्या सद्यःस्थितीच्या अनुषंगाने विशद करता येईल. राष्ट्रीय स्वातंत्र्यानंतर अदमासे चाळीस वर्षांचा अवधी लोटला तरी भारतातील बहुजनसमाजाचे बहुतेक सर्व प्रश्न– गरिबी, बेकारी, आर्थिक विषमता, धर्मभेद, जातिभेद, केन्द्रीभूत सत्ता, भ्रष्टाचार– सुलभ होण्याऐवजी जास्तच बिकट झाले आहेत. याचे प्रमुख कारण म्हणजे सामंतशाही व भांडवलशाही यांची शोषणकारी

अनुक्रमणिका

अर्थव्यवस्था व त्यामुळे वाढत गेलेली पराकाष्ठेची आर्थिक विषमता हेच होय. यामुळे गेल्या ३५–४० वर्षांत जी आर्थिक वृद्धी उद्योगधंद्यांत व शेतकी व्यवसायात होत गेली तिचा फायदा बहुतांशी वरिष्ठ श्रेणींच्या १५ टक्के लोकांमध्ये वाटला गेला आणि खाली राहिलेल्या कनिष्ठ श्रेणींच्या ८५ टक्के समाजाला जवळ जवळ काहीच फायदा झाला नाही. आता प्रश्न असा आहे, की मतदानाचा हक्क सर्व श्रेणींतील लोकांना समानतेने दिला असताना खरेखुरे जनतेचे सरकार का प्रस्थापित होत नाही ? याचे कारण अखेरीस बहुजनसमाजात पसरलेली अंधश्रद्धा, धर्मभोळेपणा, कर्मवाद व परावलंबित्व हेच आहे. हा सांस्कृतिक मागासलेपणा प्रस्थापित आर्थिक पद्धतीला दृढता देतो व ही प्रस्थापित आर्थिक पद्धती सांस्कृतिक मागासलेपणाला दृढता देते. प्रस्थापित अर्थपद्धती व परंपरागत संस्कृती या परस्परपूरक आहेत. येथपर्यंत माझ्या मते मार्क्सवादी व नवमानवतावादी विचारवंतांमध्ये एकमत होईल. पण ही कोंडी फोडायची कशी ? आर्थिक नियतिवादी इतिहासशास्त्राचे उत्तर असेच असणार, की बहुजनसमाज व त्या समाजाचे साहाय्यक यांनी प्रथम प्रचलित अर्थपद्धती मोडून नवीन अर्थपद्धतीची स्थापना केली पाहिजे व त्यानंतरच नव्या अर्थपद्धतीला अनुरूप अशी संस्कृती निर्माण होईल. परंतु जोपर्यंत दलित बहुजनसमाज अंधश्रद्धाळू व परावलंबी राहील तोपर्यंत त्या समाजाचा लढा बलहीनच असणार, व तो लढा यदाकदाचित विजयी झाला तर त्यातून लोकशाहीची निर्मिती न होता हुकूमशाहीचीच प्रस्थापना होणार. याउलट, मूलगामी नवमानवतावादाचा असा आग्रह आहे, की बहुजनसमाजाने आपल्या आर्थिक प्रगतीसाठी झगडा करायलाच हवा, पण तो डोळसपणे. लोकशाहीची जी स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव ही मूल्ये आहेत त्यांच्या आधाराने, करायला पाहिजे. मूलगामी मानवतावादाची जी स्वातंत्र्य, बुद्धिवाद व धर्मनिरपेक्ष नैतिकता अशी व्यक्तिगत मूल्ये आहेत त्याच मूल्यांचे सामाजिक रूपांतर लोकशाहीच्या स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव या तत्त्वांत झालेले आहे. मूलगामी मानवतावाद हे लोकशाहीचेच तत्त्वज्ञान आहे. लोकशाहीच्या मूल्यांच्या आधाराने सांस्कृतिक क्रांती व या नव्या संस्कृतीच्या आधाराने सामाजिक क्रांती असे मूलगामी मानवतावादाचे इतिहासशास्त्र सांगते.

अशा इतिहासशास्त्राला रॉय यांच्या मते ऐतिहासिक पुरावा आहे. युरोप खंडात १८ व्या शतकाच्या शेवटी फ्रेंच राज्यक्रांती झाली व त्यामुळे सरंजामशाही निष्प्राण होऊन राजकीय क्षेत्रात लोकशाही व आर्थिक क्षेत्रात भांडवलशाही यांची स्थापना झाली. परंतु या समाजक्रांतीपूर्वी अदमासे तीन शतके प्रबोधनाचे सांस्कृतिक आंदोलन युरोप खंडात चालू होते व त्या आंदोलनातून मानवतावादाची लोकशाहीला परिपोषक अशी मूल्ये निर्माण झाली. आधी सांस्कृतिक परिवर्तन व नंतर सामाजिक परिवर्तन हा इतिहासक्रम या उदाहरणाने सिद्ध होतो. हा इतिहासक्रम बदलला तर फलदायी अशी क्रांती होत नाही असे मूलगामी मानवतावादाचे सांगणे आहे.

आगामी क्रांतीविषयी मूलगामी मानवतावादाचा दुसरा मुद्दा असा आहे की, ही क्रांती जर स्वातंत्र्य व लोकशाही यांसाठी असेल तर ती कोणत्याही राजकीय पक्षांमार्फत होणार नाही. अशा क्रांतीसाठी मानवतावादी मूल्यांनी जे प्रभावित झाले आहेत व ज्यांना स्वतःचे राज्य स्थापन करायचे नसून खऱ्याखुऱ्या जनताराज्याची निर्मिती पाहिजे आहे अशा अनेक कार्यकर्त्यांची आवश्यकता आहे. अशा निःस्वार्थी कार्यकर्त्यांनी दलित बहुजनसमाजात लोकशाहीच्या स्वातंत्र्य, समता, आणि बंधुभाव या मूल्यांचा प्रसार करावा, या मूल्यांच्या आधारावर जनतेत पसरलेल्या अंधश्रद्धेचा व परावलंबित्वाचा नाश करावा, जनतेला स्वतःचे प्रश्न स्वतःच्या पायावर उभे राहून व परस्परांच्या सहकार्याने सोडविण्यासाठी प्रवृत्त करावे, स्वतः जनतेचे पुढारी न बनता मित्र व सल्लागार या नात्याने जनतेत काम करावे, सहकारी तत्त्वावर योग्य अशा संघटना जनतेत निर्माण होतील असे पाहावे, आणि रचनात्मक व संघर्षमय असे कार्यक्रम हाती घेऊन जनतेने आपली संघटित शक्ती वाढवावी, अशी कार्यदिशा मूलगामी मानवतावादाने आखली आहे. अशा रीतीने लोकशक्ती वाढल्यावर सत्तावितरण व लोकप्रतिनिधींची निवड या मार्गाने

अनुक्रमणिका

खरेखुरे जनताराज्य कसे निर्माण करता येईल याची रूपरेषाही मूलगामी मानवतावादाने निर्दिष्ट केली आहे. पण त्याचा परामर्ष घेण्यापूर्वी मूलगामी नवमानवतावादाला राजकीय पक्ष का अनिष्ट वाटतात व कोणत्या प्रकारची राज्यव्यवस्था व अर्थव्यवस्था इष्ट वाटते याचे थोडक्यात दिग्दर्शन करणे आवश्यक आहे.

मूलगामी नवमतवादाला राजकीय पक्ष अनिष्ट वाटतात याची दोन प्रमुख कारणे आहेत. एक कारण असे की, सत्तासंपादन हे प्रत्येक राजकीय पक्षाचे पहिले ध्येय असते, व ते ध्येय साध्य करण्यासाठी येन केन प्रकारेण लोकप्रियता मिळवावी ही सर्व राजकीय पक्षांची प्रचारपद्धती असते. जे प्रगतिविरोधी आचार व विचार जनतेमध्ये प्रस्थापित झालेले असतात त्यांना आळा घालण्याऐवजी राजकीय पक्ष त्यांचा पाठपुरावा करतात. त्यामुळे जनतेत रूढ झालेली सांप्रदायिकता, जातिभेद, धर्मभोळेपणा यांना पुष्टी मिळते. "न ब्रूयात् सत्यमप्रियम्" हे राजकीय पक्षांच्या प्रचाराचे ब्रीदवाक्य होऊन जाते. शिवाय सर्व राजकीय पक्षांचे जनतेला असे सांगणे असते की, 'आमच्यावर विश्वास ठेवा, आम्हाला मते द्या, म्हणजे आम्ही तुमचे कल्याण करू.' यामुळे जनतेत आत्मविश्वास निर्माण न होता अंधविश्वास दृढावतो. याप्रमाणे राजकीय पक्षांची कार्यपद्धती नीतिमत्तेला व लोकशाहीला विघातक आहे. अर्थात ज्या देशांत लोकशाहीला अनुरूप अशी संस्कृती अद्यापि पूर्णतया निर्माण झालेली नाही त्या देशांना राजकीय पक्षांची कार्यपद्धती जास्त विघातक आहे. भारताच्या गेल्या ३५–४० वर्षांच्या इतिहासाने राजकीय पक्षांची अनिष्टता सिद्ध केली आहे.

राजकीय पक्षांच्या अनिष्टतेविषयी मूलगामी मानवतावादाने सांगितलेले दुसरे कारण जास्त महत्त्वाचे व मौलिक स्वरूपाचे आहे. ते कारण असे, की पक्षनिष्ठ राजकारणामुळे जनता सत्ताविहीन व असहाय होते, यशस्वी पक्षाचे पुढारी हे राज्यकर्ते होतात, आणि लोकशाहीचा गाभा नष्ट होऊन केवळ टरफल जनतेच्या हातात राहाते. लोकशाही म्हणजे लोकांचे राज्य, केवळ लोकांसाठी राज्य नव्हे. पक्षनिष्ठ राजकारणात जनता चार-पाच वर्षांतून एकदा, मतदानाच्या दिवशी, सत्ताधीश असते. मतदान करतानाच ती या ना त्या पक्षाला आपली सत्ता समर्पित करून बलहीन होते व पुढील चार-पाच वर्षे तशीच असहाय राहते. खऱ्याखुऱ्या लोकशाहीत सत्ता सतत लोकांच्या हातात असायला पाहिजे, चार-पाच वर्षांतून एक दिवस नव्हे.

मूलगामी मानवतावादाच्या दृष्टीने खरीखुरी लोकशाही निर्माण करण्यासाठी एकतर सत्तेचे मौलिक स्वरूपाचे विकेंद्रीकरण झाले पाहिजे. जास्तीत जास्त सत्ता केंद्रसरकारकडून राज्यसरकारकडे, राज्यसरकारांकडून जिल्हापरिषदांकडे, जिल्हापरिषदांकडून तालुका पंचायतींकडे व तालुका पंचायतींकडून ग्रामसभांकडे (किंवा शहरांतील मोहल्लासमितींकडे) गेली पाहिजे. शांतता व सुव्यवस्था, शिक्षण व शरीरस्वास्थ्य, तसेच आर्थिक नियोजन यांविषयीचे हक्कही ग्रामसभांपर्यंत जायला हवेत. दुसरे म्हणजे जे हक्क वरच्या केंद्रांकडे (तालुका पंचायती, जिल्हा परिषदा, राज्यसरकारे व केंद्रसरकार यांकडे) राहतील ते पक्षातीत अशा व मतदारांच्या कह्यात असलेल्या लोकप्रतिनिधींकडे असावेत. या लोकप्रतिनिधींची निवड खालच्या थरावरच्या प्रतिनिधींनी करावी व त्यांना परत बोलविण्याचा अधिकार या खालच्या प्रतिनिधींच्या बहुमताकडे असावा. राजकीय पक्षांना कायद्याने बरखास्त करण्याचे कारण नाही. उमेदवार उभे करण्याचे अधिकार ग्रामपंचायती व मोहल्ला-समितींकडे दिले तर राजकीय पक्षांचे उमेदवार निवडून येण्याची शक्यता नाममात्र राहील. या प्रकारच्या मुळापासून बांधलेल्या लोकशाहीला मूलगामी मानवतावादात "संघटित लोकशाही" (Organised Democracy) असे नाव दिले जाते. राजकीय सत्ता सातत्याने सामान्य जनतेच्या हातात राहावी हा या योजनेचा हेतू आहे.

या ठिकाणी मूलगामी मानवतावादाने पसंत केलेल्या आर्थिक रचनेचा व आर्थिक योजनापद्धतीचा थोडक्यात उल्लेख करणे आवश्यक आहे. एका बाजूला भांडवलशाही अर्थरचनेत विषमता व दीर्घकालीन बेकारी अनुस्यूत आहे, तर दुसऱ्या बाजूला कम्यूनिस्ट पद्धतीच्या सर्व उद्योगधंद्यांच्या राष्ट्रीयीकरणात हुकूमशाही अपरिहार्य आहे. आर्थिक रचनेचे हे दोन्ही पर्याय वर्ज्य करून सहकारी तत्त्वावर

अनुक्रमणिका

उद्योगधंद्यांची उभारणी व्हावी असे मत रॉय यांनी प्रतिपादन केले. भांडवलशाही अर्थरचनेत उद्योगधंद्यांची मालकी भांडवलदारांकडे असते आणि कम्यूनिस्ट अर्थरचनेत ती सरकारकडे असते. या दोन्ही पद्धतींत मालक एक व कामगार दुसरे असा भेद दिसून येतो. सहकारी उद्योगधंद्यांत मालक तेच कामगार असल्यामुळे पिळणुकीला वावच राहात नाही. काही उद्योगधंदे फार मोठे असल्यामुळे सहकारी पद्धतीने चालविता येणार नाहीत; अशा उद्योगधंद्यांची मालकी कायद्याने प्रस्थापित केलेल्या आणि कामगार व ग्राहक या दोघांचे प्रतिनिधित्व करतील अशा मंडळांकडे असावी. तसेच आर्थिक योजनेचा मुख्य हेतू बहुजनसमाजाला लागणाऱ्या वस्तूंचे उत्पादन करणे व बेकारी नष्ट करणे हा असावा, आणि हा हेतू साध्य होण्यासाठी आर्थिक योजनापद्धतीचे आमूलाग्र विकेंद्रीकरण व्हावे असे मूलगामी मानवतावादाचे म्हणणे आहे.

धर्मभेद, जातिभेद, लिंगभेद वगैरे जे सामाजिक प्रश्न आहेत त्यांचा विस्ताराने ऊहापोह करण्याची आवश्यकता नाही. स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव या लोकशाही मूल्यांच्या प्रभावाने हे सर्व प्रश्न हळूहळू सोडविले जातील.

अशी सर्वांगीण क्रान्ती वास्तवात आणण्यासाठी मानवतावादी मूल्यांनी प्रभावित झालेल्या व पक्षनिष्ठ राजकारणापासून अलिप्त असलेल्या अनेक नि:स्वार्थी कार्यकर्त्यांची कशी आवश्यकता आहे याचे विवेचन वर केले आहे. तसेच त्यांना जनजागृती, जनसंघटना, रचनात्मक व संघर्षमय कार्यक्रम यांयोगे लोकशक्ती कशी वाढविता येईल याचाही उल्लेख वर आला आहे. आता अशा जागृत व संघटित जनशक्तीच्या द्वारे खरेखुरे जनतासरकार कसे स्थापित होऊ शकेल हा एकच विषय राहिला आहे. या बाबतीत मूलगामी मानवतावादाचे असे म्हणणे आहे की, जागोजागी स्वातंत्र्य, समता व बंधुभाव या मूल्यांनी प्रेरित झालेल्या व आपली उन्नती आपणच घडविली पाहिजे अशी ईर्ष्या असलेल्या व्यक्तींच्या "लोकसमित्या" स्थापन व्हाव्या. लोकशाहीची मूल्ये लोकप्रिय होईपर्यंत या लोकसमित्या अल्पसंख्याकच असणार, पण आपल्या कार्याच्या व तत्त्वाच्या प्रभावाने त्या कालांतराने बहुजन समाजाचे प्रतिनिधित्व करू शकतील. लोकशक्ती अशा रीतीने संघटित झाल्यावर काही निर्वाचन-क्षेत्रांची निवड करून तेथे पक्षनिष्ठ राजकारणापासून अलिप्त असे मतदार-संघ स्थापन करावे व या मतदारसंघांनी योग्य अशा व्यक्तीला लोकप्रतिनिधी म्हणून निवडणुकीला उभे करावे. अशा उमेदवाराने जाहीर रीतीने वचन दिले पाहिजे की, मतदारसंघाने बहुमताने तशी इच्छा व्यक्त केली तर आपल्या जागेचा तो राजीनामा देईल. अशा लोकप्रतिनिधींचे विधानमंडळात बहुमत झाले व त्याचप्रमाणे सत्तेचे विकेंद्रीकरण घडवून आणले तर खऱ्याखुऱ्या जनताराज्यांची प्रस्थापना होईल.

हे कार्य शांततेच्या मार्गानेच व्हायला पाहिजे. कारण या मानवतावादी क्रान्तीचे हत्यार पिस्तुलबंदूक नसून जनजागृती व जनशक्ती हेच आहे.

जयप्रकाश नारायण यांनी "संपूर्ण क्रांती"ची जी चळवळ सुरू केली होती त्यातील तथ्यांश त्यांनी एम. एन. रॉय व महात्मा गांधी यांनी प्रणीत केलेल्या तत्त्वज्ञानाच्या संमिश्रणातून उचलला होता. भौतिकवादी एम. एन. रॉय व आधिभौतिकवादी महात्मा गांधी हे दोघे मानवतावादी होते व म्हणून त्यांनी जे अखेरीस निष्कर्ष काढले त्यांत बरेच साम्य दिसून येते. गेल्या ऑक्टोबर महिन्यात बोधगया येथे "संपूर्ण क्रान्ती संमेलन" अत्यंत यशस्वी रीतीने पार पडले व त्यात "संपूर्ण क्रान्तिमंचा"ची स्थापना झाली. संपूर्ण क्रान्तिमंचाने वर निर्दिष्ट केलेली मानवतावादी क्रान्तीची अवधारणा मान्य केली आहे. विज्ञाननिष्ठ आणि अध्यात्मनिष्ठ असे दोन्ही पंथांचे मानवतावादी या आंदोलनात एकत्र आले आहेत. मानवतावादी क्रान्तीला या आंदोलनामुळे जोराची चालना मिळेल अशी प्रस्तुत लेखकाची आशा आहे.







अनुक्रमणिका

भारतीय लोकशाहीची मानवतावादी दृष्टीतून समीक्षा

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संविधान समिती १९४७ साली स्थापन झाली आणि भारताच्या संसदीय लोकशाहीचे संविधान तयार झाले. मानवी मूलभूत हक्कांवर आधारलेले आणि सामाजिक न्यायाच्या स्थापनेकरता प्रतिज्ञाबद्ध असलेले हे संविधान आहे. हे संविधान म्हणजे भारताचा मूलभूत कायदा होय. हा कायदा ज्या मलभूत मानवी हक्कांच्या आधारे निर्माण झाला आहे, तो आधार बाधित होईल किंवा त्या आधाराची उपेक्षा होईल असे कोणतेही विधेयक केंद्र राज्याच्या संसदेने किंवा प्रादेशिक राज्यांच्या विधिमंडळांनी बहुमताने अथवा एकमताने स्वीकारले, तरी न्यायसंस्था त्या विधेयकावर बंदी आणू शकते. मानवतावादाच्या दृष्टीने हे भारतीय लोकशाहीचे महत्त्वाचे वैशिष्टच आहे. दुसरे महत्त्वाचे वैशिष्टच असे की, भारतीय संसद आणि प्रादेशिक राज्याची विधानमंडळे धर्मग्रंथ किंवा धार्मिक रूढी यांच्याकडे पाठ फिरवूनच विधेयके पारित करू शकतात. या देशात अनेक धार्मिक समाज आहेत. हिंदू, बौद्ध, जैन, मुसलमान, ख्रिश्चन, शीख, पारशी, यहुदी इत्यादी जगातील जवळजवळ सर्व धर्म भारतात आहेत. या धार्मिक समाजांच्या धर्मग्रंथांची आणि पवित्र समजलेल्या रूढींची उपेक्षा करून कोणतेही विधेयक पारित होऊ शकते. भारतीय लोकशाही ही संपूर्णपणे इहवादी आहे. या इहवादाला एकच अनिष्ट अपवाद आहे; नागरिक कायदा सर्व नागरिकांना समान असा अजून संसदेने पारित केलेला नाही. परंतु शीख, जैन, बौद्ध व आदिवासी यांना समाविष्ट करणारा हिंदू नागरिक कायदा हा कोणत्याही धर्मग्रंथाचा किंवा पवित्र रूढीचा पाठिंबा न घेता १९५२ सालापासून अमलात आलेला आहे. हिंदू धर्मशास्त्र उच्च-नीच जातिभेदांवर आधारलेले आहे. परंतु हा भेद हिंदू कायदा मानीत नाही. जैन, बौद्ध, शीख व हिंदू यांच्यामध्ये आपसात विवाह होऊ शकतो आणि त्या विवाहातून निर्माण झालेली संतती योग्य वारसदार म्हणून मान्य होते.

परंतु नवमानवतावादाच्या दृष्टीने या संसदीय लोकशाहीला विषम अर्थव्यवस्था, राजकीय पक्षपद्धती आणि राजकीय शिक्षणापासून वंचित जनता असे तीन महत्त्वाचे धोके संभवतात. पहिला धोका विषम अर्थव्यवस्थेतून निर्माण होऊ शकतो. भारताची अर्थव्यवस्था ही भांडवलशाही अर्थव्यवस्था आहे असे म्हणण्यापेक्षा तिला संमिश्र अर्थव्यवस्था असे म्हणतात. खाजगी उद्योगधंदे, सार्वजनिक म्हणजे सरकारी उद्योगधंदे आणि सहकारी उद्योगधंदे मिळून भारतीय अर्थव्यवस्था बनली आहे. शेतीचा व्यवसाय हा भारताचा एक मूलभूत अर्थोत्पादक व्यवसाय आहे; परंतु कसेल त्याची जमीन हे तत्त्व भारतातील सर्व प्रदेशराज्यांमध्ये लागू केलेले नाही. उदा., बिहारमध्ये अजूनही जमीनदारवर्गाच्या मालकीखाली शेतीचे सर्व क्षेत्र आहे. शेतमजूर हा तेथे एक तऱ्हेचा भूदासच आहे. त्याला कसलेही, कामगारास असावे तसे हक्क नाहीत. जमिनीवरून त्याला केव्हाही हाकलून देता येते. महाराष्ट्र, कर्नाटक, आंध्र, तमिळनाडू इ. प्रदेशांमध्ये रयतवारी पद्धती असूनही शेतकामगाराला कसलेही हक्क नाहीत. शेतजमिनीवरचा कामगार हा स्वतःच्या कायदेशीर हक्कांनी जमिनीवर राबत नाही. तो मालकाच्या मर्जीवर जगत आहे. भारतातील खाजगी कारखानदारी अनेक दृष्टींनी बेभरवशाची बनली आहे. खाजगी कारखानदारीच्या क्षेत्रांतही काम करणाऱ्या कामगाराला पुष्कळ महत्त्वाचे हक्क प्राप्त झाले आहेत. परंतु स्त्री-कामगार आणि पुरुष-कामगार यांच्या वेतनातला फरक आणि वैषम्य सर्वत्र आढळून येते. मुंबईसारख्या ठिकाणी बेजबाबदार खाजगी कारखानदारीमुळे लक्षावधी कामगार बेकारीत दिवस कंठत असतात. सगळी खाजगी कारखानदारी आणि सरकारी कारखानदारी आणि सहकारी कारखानदारी यांच्यामध्ये कामगारांना कायदेशीर भागीदारी





अनुक्रमणिका

दिल्याशिवाय भारतीय अर्थव्यवस्था गरिबी आणि बेकारी हे दोन प्रश्न सोडवू शकणार नाही. कामगाराला असे दिसले पाहिजे की, या कारखान्यात मी नीट काम केले तर हा कारखाना चांगला चालणार आहे आणि मन लावून काम केले तर माझा कौटुंबिक उत्कर्ष होणार आहे. कामगारांवर कारखाना नीट चालण्याची जबाबदारी सोपविणे ही गोष्ट नवमानवतावादाच्या मूतभूत सिद्धांतानुसारे आवश्यक आहे. स्वातंत्र्याचा विस्तार आणि नैतिक जबाबदारी ह्या दोन्ही गोष्टी कामगारांच्या भागीदारीमुळे सिद्ध होऊ शकतात.

भारतीय संसदीय लोकशाहीच्या अस्तित्वाला भारतीय पक्षपद्धतीतूनही धोका निर्माण होऊ शकतो. विचार-प्रचाराचे स्वातंत्र्य आणि संघटनास्वातंत्र्य या मूलभूत हक्कांमुळे राजकीय पक्षोपपक्ष अस्तित्वात येतात. परंतु त्या पक्षांच्या संघटना किंवा पक्षांची रचना नेत्यांच्या वरिष्ठ अधिकारशाहीने भारलेली असते. कित्येक वेळा ही वरिष्ठ अधिकारशाही इतकी प्रबळ होते की, ती पक्षातील लोकशाहीच नष्ट करते. उदा., स्वातंत्र्योत्तर काळात जवळजवळ गेली ४० वर्षे इंडियन नॅशनल काँग्रेस हा पक्ष केंद्र-शासन चालवीत आहे. मध्यंतरीचा २–२॥ वर्षांचा जनता पक्षाचा अपघात वगळल्यास हा काँग्रेस पक्षच केंद्र-शासन चालवीत आहे. या पक्षामध्ये सु. २५ वर्षे पक्षांतर्गत पक्षीय निवडणुका होत असत. गेली कित्येक वर्षे या पक्षांतर्गत अधिकारपदांच्या निवडणुका बंद पडल्या असून वरिष्ठ नेतेच नेमणुका करतात. कोणताही राजकीय पक्ष हा सत्तापिपासूंचा पक्ष बनतो. तत्त्वतः संसदीय लोकशाहीमध्ये जनतेचा प्रतिनिधी म्हणूनच निवडून आलेला नागरिक हा सत्ता वापरीत असतो. परंतु दोन निवडणुकांच्या मध्यंतरीच्या काळात मतदारवर्ग सत्तेपासून विमुख झालेला असतो आणि प्रतिनिधीच सत्तेचा मनमानी पद्धतीने उपयोग करू लागतो. संसदीय लोकशाहीमध्ये मतदारवर्ग मध्यंतरीच्या काळात सत्तावंचित झालेला असतो. त्यामुळे खरीखुरी लोकशाही ही प्रभावशून्य होते आणि ही प्रभावशून्यता भारतीयांच्या राजकीय जीवनातही अधिक ठळकपणे आढळून येते. म्हणून पक्षीय राजकारणाच्या उलाढालींमध्ये संसदीय लोकशाहीलाही प्रबळ झालेला राजकीय पक्ष धोका पोहोचवू शकतो आणि हुकूमशाहीच्या आगमनाची पूर्वतयारी त्यामुळे होऊ शकते.

या राजकीय पक्षांच्या अधिकारशाहीच्या धोक्यातून भारतीय लोकशाही वाचायची तर मूलगामी लोकशाही बलशाली करणे हे आवश्यक आहे. मूलगामी लोकशाही म्हणजे साक्षात लोकशाही. लोकांनीच सर्व शासनयंत्रणा बहुमताने निर्णय घेऊन राबवणे आवश्यक ठरते. लहान जनसमूहांतच साक्षात लोकशाही प्रशासन करू शकते. लक्षावधी वा कोटचवधी जनसमूहांत साक्षात लोकशाही काम करू शकत नाही. म्हणून ग्रामराज्यास साक्षात लोकशाहीचे योग्य स्थान म्हणून संबोधिता येते. ग्रामराज्याची स्थापना भारतात अजून झालेली नाही. ग्रामराज्य म्हणजे आजची भारतीय ग्रामपंचायत नव्हे. ग्रामपंचायतीचा महिमा गायला जातो; परंतु या ग्रामपंचायती गावातील ठराविक मोजके मातब्बर लोकच निवडून येऊन चालवतात. परंतु प्रत्यक्ष मतदारवर्ग हा निवडणुकीच्या काळाशिवाय शासनयंत्रणेपासून दूरच ठेवलेला असतो, अगदी अलग पडलेला असतो.

भारताची अर्थव्यवस्था ही नियोजित अर्थव्यवस्था आहे. परंतु ही नियोजने केंद्रात निश्चित होतात. तळापासून वर गेलेली नसतात. ही वरून खाली येतात. त्यामुळे नियोजने राबवण्याची जबाबदारी प्रत्यक्ष मतदारवर्गावर म्हणजे खऱ्याखुऱ्या लोकशाहीवर पडत नाही; कारण त्यास आवश्यक असलेली राजकीय जाणीव मतदारवर्गाला नसते. भारतीय लोकशाहीला सगळचांत मोठा धोका म्हणजे राजकीय विवेकबुद्धीचा अभाव असलेला मतदारवर्ग. हा मोठ्या प्रमाणात निरक्षर आणि राजकीय दृष्टीचा अभाव असलेल्या नागरिकांचा बनलेला आहे. राजकीय दृष्टी नसलेला नागरिकवर्ग हा हुकूमशाहीला अनुकूल व पोषक अशीच आधारभूमी आहे. जनतेचे राजकीय शिक्षण हे ग्रामराज्यांतच होऊ शकते. या दृष्टिकोणातून भारतीय लोकशाही ही एका अर्थी अधांतरी लोंबकळत आहे. तिला पायाच नाही. जनतेचे राजकीय शिक्षण हा लोकशाहीचा खराखुरा आधार असतो.हे राजकीय शिक्षण, लोकांनी ग्रामराज्य प्रत्यक्ष भाग घेऊन चालविण्यातच मिळू शकते.







अनुक्रमणिका

नवमानवतावादाचे तत्त्वज्ञानात्मक अधिष्ठान

मे. पुं. रेगे

['नवमानवतावाद : मूलगामी लोकशाहीची तत्त्वे' ह्या शीर्षकाखाली मानवेन्द्रनाथ रॉय यांनी मांडलेले २२ सिद्धान्त प्रसिद्ध आहेत. डिसेंबर २६ ते ३०, १९४६ मध्ये मुंबई येथे रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीच्या तिसऱ्या अखिल भारतीय अधिवेशनात हे सिद्धान्त स्वीकृत करण्यात आले. पुढील अधिकृत प्रास्ताविकासह ते प्रसिद्ध करण्यात आले आहेत.

" रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पक्ष ज्या आंदोलनाचे प्रतिनिधित्व करतो त्याची मूलभूत तत्त्वज्ञानात्मक आणि राजकीय तत्त्वे गेल्या २५ वर्षांच्या कालखंडात विकसित करण्यात येत होती. ह्या काळात लाभलेल्या अनुभवामुळे त्यांची मूर्त स्वरूपात मांडणी करणे आता शक्य झाले आहे. पक्षाचा कार्यक्रम आणि राजकीय कार्य ह्या मूलभूत तत्त्वांवर आधारलेले आहेत. आजच्या संमिश्र राजकीय परिस्थितीत आपली इष्ट साध्ये प्राप्त करून घेण्यासाठी पक्षाला जर परिणामकारक कृती करायची असेल, तर पक्षाच्या कार्यकर्त्यांच्या मार्गदर्शनासाठी आणि इतरांच्या माहितीसाठी मूलगामी लोकशाहीच्या आंदोलनात अनुस्यूत असलेल्या ह्या तत्त्वांची स्पष्ट मांडणी करणे इष्ट ठरेल. डेहराडून येथे मे १९४६ मध्ये पक्षाने संघटित केलेल्या अखिल भारतीय राजकीय शिबिरात ह्या प्रश्नाची चर्चा झाली आणि त्या वेळेपासून पक्षाच्या सर्वसामान्य कार्यकर्त्यांत ही चर्चा चालूच राहिली. ह्या वैचारिक मंथनाचे फलित म्हणून अखिल भारतीय रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पक्षाची ही परिषद मूलगामी लोकशाहीची पुढील मूलभूत तत्त्वे स्वीकृत करीत आहे. "

मार्क्सच्या फॉएरबाकवरील सिद्धान्तांच्या धर्तीवर हे आशयघन सिद्धान्त रचण्यात आले आहेत. त्यांतील पहिले सहा सिद्धान्त तत्त्वज्ञानात्मक आहेत. त्यांचे चिकित्सक विवरण करण्याचा हा प्रयत्न आहे.]

पहिला सिद्धान्त

माणूस ही समाजाची मूलाकृती (archetype) होय. सहकार्याधिष्ठित सामाजिक संबंध व्यक्तीच्या क्षमतांचा विकास होण्याला साहाय्यक असतात. व्यक्तीचा विकास हे सामाजिक प्रगतीचे माप होय. समूहाच्या अस्तित्वात व्यक्तीचे अस्तित्व पूर्वगृहीत असते. व्यक्तींनी साक्षात उपभोगिलेले स्वातंत्र्य आणि हित यांची बेरीज ह्या स्वरूपातच सामाजिक विमोचन आणि प्रगती यांना अस्तित्व असते; एऱ्हवी ती कधीही साध्य न होणारी अशी काल्पनिक ध्येये ठरतात. व्यक्तींनी उपभोगिलेले कल्याण ह्या स्वरूपातच कल्याणाला अस्तित्व असू शकते. कोणत्याही स्वरूपाच्या मानवी समूहाला सामूहिक व्यक्तित्व (ego) असते असे मानणे गैर आहे; कारण असे मानण्याने व्यक्तीचा बळी दिला जातो. सामूहिक कल्याण हे व्यक्तींच्या कल्याणाचे फलन (function) असते.

भाष्य : ह्या सिद्धान्ताचा आशय स्पष्ट आहे. अनेक प्रकारचे मानवी समाज आपल्या परिचयाचे आहेत. उदा., कुटुंब, राष्ट्र, धार्मिक जमात, इ. असा कोणताही मानवी समाज अखेरीस मानवी व्यक्तींचा बनलेला असतो. व्यक्ती एकत्र येतात, त्या एकमेकांमध्ये काही संबंध स्थापन करतात किंवा त्यांच्यामध्ये काही परस्परसंबंध निर्माण होतात. अशा संबंधांनी संबंधित झालेल्या (किंवा असलेल्या) अनेक व्यक्तींचा समूह म्हणजेच विशिष्ट समाज होय. ह्या व्यक्तींच्या ह्या विशिष्ट परस्परसंबंधांतून त्या समाजाची एकता निर्माण झालेली असते. अशा एकतेपलीकडची कोणत्याही स्वरूपाची एकता त्या समाजाच्या (किंवा कोणत्याच समाजाच्या)

अनुक्रमणिका





ठिकाणी नसते. अशा समाजाविषयी किंवा समूहाविषयी आपण विधाने करू शकतो. पण ही समूहांविषयीची विधाने ही वस्तुतः त्या समूहाचे घटक असलेल्या ज्या व्यक्ती असतात त्यांच्याविषयीची विधाने असतात. उदा., 'ते कुटुंब खाऊनपिऊन सुखी होते' हे समूहाविषयीचे विधान आहे. त्याचा अर्थ असा, की ज्या व्यक्तींचे मिळून ते कुटुंब बनले आहे त्या सर्व व्यक्तींना पुरेसे खायला-प्यायला मिळत होते व म्हणून त्या व्यक्ती सुखी होत्या. जे कुटुंबाविषयी खरे आहे तेच राष्ट्रासारख्या मोठ्या समूहाविषयीही खरे आहे. 'गुप्तकाली भारत हे जगातील सर्वांत प्रगत राष्ट्र होते' ह्या विधानाचा अर्थ असा, की गुप्तकाली भारतात जी माणसे होती– ज्या माणसांचे मिळून त्या काळचे भारत बनले होते– ती ज्ञान, कलाकृतीविषयींची अभिरुची, उत्पादक कौशल्ये, सभ्य आचरण करण्याची वृत्ती ह्या बाबतींत त्या वेळच्या इतर राष्ट्रांचे घटक असलेल्या माणसांहून श्रेष्ठ होती. हे विधान सत्य असेल, नसेल. पण ते सत्य आहे की नाही हे त्या वेळच्या भारतातील व्यक्तींची त्या वेळच्या इतर राष्ट्रांतील व्यक्तींशी वरील बाबतींत तुलना करून ठरवावे लागेल. थोडक्यात, समाजाची अवस्था ही समाजातील व्यक्तींची अवस्था असते; समाजाची प्रगती ही समाजातील व्यक्तींची प्रगती असते.

हे सर्व निर्विवाद आहे असे अनेकांना म्हणावेसे वाटेल. पण काही गोष्टींचा विचार करणे प्रस्तुत ठरेल.

माणूस, म्हणजे मानवी व्यक्ती ही समाजाची मूलाकृती आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ काय? पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाशी ज्यांचा परिचय आहे त्यांना ह्या वाक्याने प्लेटोच्या प्रसिद्ध सिद्धान्ताची स्वाभाविकपणे आठवण होईल. प्लेटोच्या सिद्धान्ताचा आशय थोडक्यात असा : आपण जगात अनेक भिन्न प्रकारांच्या वस्तू पाहतो. उदा., 'घोडा' ह्या प्रकाराच्या अनेक वस्तू (म्ह. घोडे) पाहतो. कोणतेही दोन घोडे घेतले तर त्यांच्यात काही बाबतींत साम्य असते आणि ज्या कोणत्याही वस्तूचे ह्या बाबतीत त्यांच्याशी साम्य असेल तर ती घोडा असते आणि असे साम्य नसले तर ती घोडा नसते. थोडक्यात, सर्व घोडे एकमेकांशी काही बाबतींत सारखे असतात व असे सारखे असल्यामुळे ते घोडे असतात. आता प्लेटोचे म्हणणे असे की 'अश्वत्व' असे सामान्य स्वरूप आहे, आणि कोणतीही विशिष्ट वस्तू ह्या सामान्य स्वरूपात सहभागी झाल्यामुळे अश्व बनते. प्लेटो ह्या अश्वत्वाला मूलाकृती म्हणतो आणि त्याच्यात सहभागी झाल्यामुळे घोडे असलेल्या विशिष्ट वस्तूंना तिच्या प्रतिकृती म्हणतो. प्लेटोचा युक्तिवाद असा की, अश्वत्व असे जर काही नसते तर घोडे असे काही असले नसते. कारण वस्तूच्या अंगी एक विशिष्ट रूप असले तरच ती घोडा असते आणि सामान्य अश्वत्वात सहभागी झाल्यानेच वस्तूला हे रूप लाभू शकते. तेव्हा अश्वत्व हे मूळचे, प्राथमिक असे अस्तित्व आहे आणि विशिष्ट घोडा हे त्याच्यावर आधारलेले, दुय्यम असे अस्तित्व आहे. दुसरे असे की, विशिष्ट घोड्याचे (प्रतिकृतीचे) स्वरूप हे 'अश्वत्वा'सारखे (मूलाकृतीसारखे) असते. म्हणजे प्रतिकृतीचे मूलाकृतीशी साम्य असते. प्लेटोचे आणखी काही म्हणणे आहे. 'अश्वत्व' ह्यासारखे सामान्य जे असते ते पूर्णपणे सत् असते. उलट, त्याच्यात सहभागी होणारे जे विशिष्ट घोडे असतात ते पूर्णपणे सत् नसतात. ते अपूर्णपणे सत् असतात; काही प्रमाणात सत् आणि काही प्रमाणात असत् असतात. ह्या आपल्या मताच्या समर्थनासाठी प्लेटोने काही युक्तिवाद केले आहेत.

ह्या युक्तिवादांत आपल्याला शिरायचे नाही. प्लेटोच्या ह्या सिद्धान्ताचा विचार येथे प्रस्तुत नाही. मानवी व्यक्तीला उद्देशून जेव्हा रॉय 'मूलाकृती' ही संकल्पना वापरतात तेव्हा त्यांच्यासारख्या पंडिताला प्लेटोचा हा सिद्धांत सूचित करायचा असणार ह्यात शंका नाही. अर्थात संपूर्ण सिद्धान्त नव्हे पण मूलाकृती आणि प्रतिकृती यांच्यामधील संबंधाची प्लेटोला अभिप्रेत असलेली वैशिष्टचे. ही वैशिष्टचे अशी : (१) मूलाकृती हे मूळचे अस्तित्व असते; प्रतिकृती हे तिच्यावर आधारित असे अस्तित्व असते. (२) प्रतिकृती मूलाकृतीसारखी असते. (३) प्रतिकृती ही पूर्णपणे सत् नसते. ती काही प्रमाणात सत् पण काही प्रमाणात असत् असते; म्हणजे काही प्रमाणात आभासात्मक असते.

मानवी व्यक्ती ही मूलाकृती मानली आणि मानवी समाज ही प्रतिकृती मानली तर त्यांच्यामधील

संबंधात ही वैशिष्टचे कितपत आढळतात असे म्हणता येईल ? मानवी व्यक्ती हे मूळचे अस्तित्व आहे व समाज हे तिच्यावर आधारलेले, दुय्यम अस्तित्व आहे हे तर म्हणता येईलच. समाज व्यक्तींचा बनलेला असतो; व्यक्ती नसत्या तर समाज नसता. अंड्याचा विकास होऊन कोंबडीचे पिल्लू अस्तित्वात येते, पिलाच्या वेगवेगळ्या अवयवांना ह्या प्रक्रियेतून अस्तित्व लाभते तसे मुळात एकात्म, एकजिनसी असलेल्या समाजाचे विघटन होण्याच्या प्रक्रियेतून व्यक्तींना अस्तित्व लाभत नाही. व्यक्ती मुळातच अस्तित्वात असतात आणि त्या परस्परांशी संबंधित होऊन समाज अस्तित्वात येतो. तेव्हा व्यक्तीचे अस्तित्व मूळचे, प्राथमिक आहे आणि समाजाचे अस्तित्व आधारित, दुय्यम आहे हे म्हणणे योग्य ठरते.

मूलाकृती आणि प्रतिकृती यांच्यामध्ये साम्य असते तसे व्यक्ती आणि समाज यांच्यामध्ये साम्य असते का ? असे साम्य असते असे म्हणता येते. कारण व्यक्ती आणि समाज ह्यांना उद्देशून आपण तीच विशेषणे वापरतो. उदा., व्यक्ती सुखी असते, समाजही सुखी असतो. व्यक्तीची काही मूल्ये असतात, साध्ये असतात तशी समाजाचीही मूल्ये, साध्ये असतात. तेव्हा व्यक्ती आणि समाज ह्यांच्यामध्ये साम्य असते असे म्हणता येते. आता मूलाकृती आणि प्रतिकृती यांच्यामध्ये साम्य असते पण हे साम्य हा सम-संबंध (symmetrical) नसतो. जर अ ही वस्तू ब-सारखी असेल तर ब ही वस्तूही अ-सारखी असणार. अ आणि ब ह्यांच्यामधील साम्य हा सम-संबंध आहे. पण मूलाकृती आणि प्रतिकृती यांच्यामधील साम्य हे विशिष्ट प्रकारचे साम्य आहे. मूलाकृतीमध्ये सहभागी झाल्याने प्रतिकृती तिच्यासारखी असते. उलट, प्रतिकृतीमध्ये सहभागी झाल्याने मलाकृती तिच्यासारखी असते असे म्हणता येत नाही. तेव्हा मूलाकृती व प्रतिकृती यांच्यामधील साम्य हा विषम-संबंध (asymmetrical) आहे. मूलाकृती हा ह्या साम्याचा उगम आहे. मूलाकृतीत सहभागी झाल्याने प्रतिकृतीला तिचे मूलाकृतीशी असलेले साम्य प्राप्त होत असते.

व्यक्ती आणि समाज यांच्यात साम्य आहे कारण व्यक्तीला उद्देशून जी विशेषणे आपण वापरतो तीच समाजाला उद्देशूनही वापरतो हे आपण पाहिले. पण व्यक्ती आणि समाज यांच्यामधील हे साम्य हा विषम-संबंध आहे. कारण 'सुखी' इ. जी विशेषणे आपण व्यक्ती व समाज ह्या दोहोंना उद्देशून वापरतो ती प्रथमतः व्यक्तींना उद्देशून वापरता येण्याजोगी विशेषणे असतात. व्यक्तीचे अनुभव, त्याची परिस्थिती, आचरण इत्यादींचे वर्णन ही विशेषणे करीत असतात. म्हणून व्यक्तीच्या संदर्भातच ह्या विशेषणांचा प्राथमिक अर्थ आपल्याला समजू शकतो. उदा., 'एखादी व्यक्ती सुखी आहे' असे म्हणण्याने त्या व्यक्तीचा अनुभव एका प्रकारचा आहे असे सांगितले जाते. व्यक्तीचे असे वर्णन करताना आपण समाजाचा निर्देश करीत नसतो किंवा समाजाचा निर्देश अध्याहृत नसतो. पण 'हा समाज सुखी आहे' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा त्या समाजातील (सर्व किंवा बहुसंख्य) व्यक्ती सुखी आहेत असा त्याचा अर्थ असतो. तेव्हा 'व्यक्ती सुखी आहे' ह्या वर्णनाचा अर्थ जर आपल्याला माहीत नसेल, तर 'समाज सुखी आहे' ह्या म्हणण्याचा अर्थ आपल्याला कळणार नाही. सारांश, व्यक्ती अणि समाज यांना उद्देशून आपण तीच विशेषणे वापरतो ह्या अर्थाने व्यक्ती आणि समाज यांच्यामध्ये साम्य असले तरी हा साम्य-संबंध विषम आहे. कारण ही विशेषणे मूलतः व्यक्तींना उद्देशून लावण्यात येतात आणि ह्या त्यांच्या वापरावर समाजाविषयी ह्या विशेषणांचा केलेला वापर आधारलेला असतो. समाजाच्या घटक-व्यक्तींच्या वर्णनात समाजाच्या वर्णनाचा उगम असतो.

प्रतिकृती काही प्रमाणात असत्, आभासात्मक असते हे वैशिष्टच व्यक्ती-समाज यांतील संबंधाच्या बाबतीत सत्य असते का ? व्यक्तींच्या परस्परसंबंधांतून सिद्ध झालेली व्यक्तींची एक रचना असे समाजाचे खरे स्वरूप असते. ह्यापलीकडे समाज असे काही आहे असे जर आपण मानले तर ती कल्पना आभासात्मक असते. ह्या संबंधात बर्ट्रंड रसेल यांचे एक मत उद्धृत करणे उपयुक्त ठरेल. समाजाविषयी जे कोणतेही विधान आपण करू त्याचा अर्थ त्या समाजाच्या घटक-व्यक्तींविषयीच्या विधानांच्या अर्थात सामावलेला असतो. दुसऱ्या शब्दांत, समाजाविषयीच्या कोणत्याही विधानाचे त्याच्या घटक-व्यक्तीविषयीच्या विधानांत निःशेष

अनुक्रमणिका

विश्लेषण करता येते. आता समजा क हा एकप्रकारचा पदार्थ आहे आणि त्याच्याविषयी आपण विधाने करतो. आता समजा ख हा दुसऱ्या प्रकारचा पदार्थ आहे. जर क-विषयी करण्यात येणाऱ्या कोणत्याही विधानाचे ख-विषयीच्या विधानांत निःशेष विश्लेषण करता येत असेल तर क ह्या प्रकारचे पदार्थ तार्किक कल्पिते (logical fictions) आहेत असे रसेल म्हणतात. आता समाजाविषयीच्या विधानांचे व्यक्तीविषयीच्या विधानांत निःशेष विश्लेषण करता येते. तेव्हा समाज हे एक तार्किक कल्पित आहे असे ठरते. समाजाविषयी आपण बोलतो ते बोलण्याची सोय म्हणून बोलतो. वस्तुतः आपले बोलणे हे त्या समाजातील व्यक्ती आणि त्यांचे परस्परसंबंध ह्यांच्याविषयीचे असते. हे जर आपण ध्यानात घेतले नाही आणि व्यक्तींच्या रचनेच्या पलीकडे असलेला असा समाज असतो हे आपल्या समाजाविषयीच्या बोलण्यात अभिप्रेत आहे असे मानले, तर आपण एक कल्पित वस्तू खरी आहे असे मानत आहोत असे होईल. 'माणूस ही समाजाची मूलाकृती आहे' असे म्हणण्याने रॉय ह्यांना ह्या सर्व अर्थच्छटा अभिप्रेत होत्या असे म्हणता येईल.

आता मानवी व्यक्ती ह्याच मुळात असतात आणि समाज ही त्यांची एक रचना असते, व्यक्तींचे सुख, समाधान, साफल्य, उन्नती, कल्याण हेच समाजाच्या प्रगत स्थितीचे माप असते हे म्हणणे अगदी उघडपणे सत्य आहे असे अनेकांना वाटेल. हा मुद्दा इतका ठासून मांडण्याचे प्रयोजनच काय हा प्रश्न अशांना पडेल. फॅसिस्ट आणि कम्युनिस्ट विचारप्रणालींच्या पार्श्वभूमीवर ह्या मुद्द्यावर भर देणे रॉय यांना आवश्यक वाटले हे त्याचे उत्तर आहे. त्यांच्या दृष्टीने सामाजिक तत्त्वज्ञानात हा मुद्दा मूलभूत महत्त्वाचा आहे.

आधुनिक (पाश्चात्त्य) सामाजिक तत्त्वज्ञानात व्यक्तिवाद आणि समूहवाद या दोन भिन्न विचारधारा आढळून येतात. लॉक (१६३२–१७०४) यांना व्यक्तिवादाचे एक पुरस्कर्ते मानता येईल. त्यांच्या मते प्रत्येक मानवी व्यक्तीला काही नैसर्गिक हक्क असतात. संक्षेपाने हे हक्क म्हणजे जीवनाचा हक्क, स्वातंत्र्याचा हक्क आणि मालमत्तेचा हक्क होत. 'निसर्गाच्या अवस्थेत' कोणाही व्यक्तीच्या ह्या हक्कांवर अतिक्रमण झाले तर आक्रमकाला शासन करण्याचा तिला अधिकार असतो. पुढे माणसे एकमेकांशी करार करून राज्य निर्माण करतात. निसर्गाच्या अवस्थेत नैसर्गिक कायद्याची अमलबजावणी करण्याचा व त्यासाठी नैसर्गिक कायद्याचा भंग करणाऱ्याला शासन करण्याचा नैसर्गिक अधिकार प्रत्येक व्यक्तीला असतो. राज्य स्थापन करण्याच्या करारानुसार हे कार्यकारी (executive) अधिकार व्यक्ती राज्यसंस्थेकडे सुपूर्द करतात. पण त्यांचे इतर नैसर्गिक हक्क अबाधित राहतात. राज्यसंस्थेकडे कायदा करण्याचा आणि त्याची अमलबजावणी करण्याचा जो अधिकार सुपूर्द करण्यात आलेला असतो त्याचा वापर तिने व्यक्तींना त्यांचे जीवन, स्वातंत्र्य आणि मालमत्ता यांचा निर्वेधपणे उपभोग घेता येईल यासाठी केला पाहिजे. राज्यसंस्थेने व्यक्तींच्या नैसर्गिक हक्कांवर अतिक्रमण केले तर व्यक्तींना बंड करण्याचा अधिकार असतो. व्यक्तिवादाची ही अभिजात मांडणी होय.

आधुनिक काळातील दुसरी महत्त्वाची विचारधारा म्हणजे उपयुक्ततावाद होय. उपयुक्ततावादही व्यक्ती प्रथम असतात आणि त्या एकमेकांशी संबंध जोडून सामाजिक संस्था निर्माण करतात असे मानतो. उपयुक्ततावाद नैसर्गिक हक्कांची संकल्पना स्वीकारीत नाही. परंतु राज्यसंस्था-शासनसंस्था धरून सर्व सामाजिक संस्थांचे उद्दिष्ट 'अधिकांत अधिक व्यक्तींचे अधिकांत अधिक सुख' साधणे हे असले पाहिजे असे मानतो. ज्या प्रकारच्या आचरणाने आणि सामाजिक संघटनेने हे साध्य साधले जाते ते आचरण नैतिक असते आणि ते सामाजिक संघटन योग्य असते अशी उपयुक्ततावादी भूमिका आहे.

तिसरा व्यक्तिवादी विचारप्रवाह कांटच्या (१७२४–१८०४) नैतिक तत्त्वज्ञानाशी निगडित आहे. कांटच्या मताप्रमाणे प्रत्येक मानवी व्यक्ती स्वायत्त असते. आपण काय करावे ह्याचा निर्णय घेण्याची शक्ती तिच्यात असते. ह्या तिच्या स्वायत्ततेवर, आत्मदिग्दर्शन करण्याच्या तिच्या शक्तीवर तिची प्रतिष्ठा आधारलेली असते. व्यक्ती स्वायत्त असते ह्याचा अर्थ असा, की आपल्या कल्याणाची, हिताची

अनुक्रमणिका

कल्पना ती करू शकते आणि ते साधण्यासाठी काय केले पाहिजे ह्याचा निर्णय ती घेऊ शकते. ह्यामुळे व्यक्ती हे स्वतःच 'साध्य' असते (an end in itself). कोणत्याही व्यक्तीला केवळ साधन म्हणून वागविणे गैर असते. आता प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच असे साध्य असल्यामुळे कोणतीही विशिष्ट व्यक्ती जेव्हा स्वतःच्या कल्याणासाठी म्हणून कृत्य करते तेव्हा ते इतरांच्या कल्याणाशी सुसंगत ठरेल, त्याला विघातक असणार नाही असे असले पाहिजे. अशा रीतीने वागणे हे विवेकशील (rational) असते आणि म्हणून नैतिक असते. साध्या भाषेत हा विचार असा मांडता येईल : प्रत्येक मानवी व्यक्ती स्वतःच्या हिताची कल्पना करू शकते आणि ते साधण्यासाठी काय केले पाहिजे हे ठरवू शकते. पण मानवी व्यक्ती विवेकशील असल्यामुळे इतर माणसेही आपापल्या हिताची कल्पना करून ते साधण्यासाठी कृत्ये करतात ही जाणीव तिला असते. तेव्हा आपल्या हितासाठी म्हणून आपण जे कृत्य करू ते इतरांच्या दृष्टीने त्यांच्या जे हिताचे असेल त्याच्याशी सुसंगत असले पाहिजे, नाहीतर आपले कृत्य अनैतिक ठरेल हे तत्त्व कृत्यांच्या नैतिकतेचा निकष म्हणून तो स्वीकारतो. हे तत्त्व प्रत्येक व्यक्तीवर बंधनकारक असते पण प्रत्येक व्यक्ती विवेकशील असल्यामुळे तिने स्वतःच ते तत्त्व स्वतःसाठी व इतरांसाठी स्वीकारलेले असते. माणूस विवेकशील असल्यामुळे तो स्वतःच स्वतःसाठी (व इतरांसाठी) नैतिक नियम घालून देतो. माणूस विवेकशील असल्यामुळे तो ज्याप्रमाणे स्वतःच्या हितासाठी प्रयत्न करीत असतो त्याप्रमाणे सर्वांच्या हिताचा समान विचार करणारा सार्विक दृष्टिकोण स्वीकारण्याची आणि ह्या दृष्टिकोणानुसार स्वतःच्या आचरणाचे स्वतः होऊन नियंत्रण करण्याची आवश्यकता तो स्वीकारतो. थोडक्यात असे की, व्यक्ती मुळात असतात, त्या परस्परांहून भिन्न असतात पण त्या विवेकशील असल्यामुळे परस्परांशी न्यायाचे संबंध प्रस्थापित करतात.

ह्या भिन्न व्यक्तिवादी विचारधारांशी विरोधी असलेली समूहवादी विचारसरणी विशेषतः १९ व्या शतकात विकसित झाली. रूसो (१६७१–१७४१), व्हिको (१६६८–१७४४) ह्या तत्त्ववेत्त्यांत तिची बीजे आढळली तरी तिची सुस्पष्ट मांडणी हेगेल (१७७०–१८३१) यांच्या तत्त्वज्ञानात आढळते. संक्षेपाने तिचे निवेदन असे करता येईल : माणसे शरीराने भिन्न असतात आणि त्यांच्या शरीरांशी त्यांची मने संलग्न असतात व म्हणून तीही भिन्न असतात. पण व्यक्तीच्या मनाचा आशय पाहिला तर तो सर्व तिला समाजाकडून प्राप्त झालेला असतो. तिची भाषा, ज्ञान, कौशल्ये, नैतिक व कलात्मक मूल्ये, उद्दिष्टे हे सर्व तिला समाजाकडून लाभलेले असते. रक्तामांसाची मानवी व्यक्ती घेतली तर ती एक नैसर्गिक वस्तू नसते; ती सांस्कृतिक वस्तू असते आणि समाजाने तिला घडविलेले असते. 'माणसाला सुख पाहिजे असते, ही एक सार्वत्रिक व नैसर्गिक प्रेरणा आहे.' हे एक अमूर्त व जवळजवळ पोकळ विधान आहे. काय लाभले असता, कोणती अवस्था प्राप्त करून घेतली असता आपण सुखी होऊ ह्याची कल्पना, सुखाच्या आशयाविषयीची व्यक्तीची कल्पना तिला तिच्या समाजाकडूनच लाभलेली असते. वैदिक आर्य ज्या सुखासाठी झटत होता ते सुख आणि आजचा अमेरिकन सीनेटर ज्यासाठी झटतो ते सुख ह्यांच्यात जमीन-अस्मानाचा फरक आहे.

आता माणसाला आत्मजाणीव असते; आपण स्वतः एक आहोत व इतरांपासून भिन्न आहोत ही जाणीव त्याला असते. म्हणून ज्या सामाजिक धनाने त्याचे अंतरंग घडविलेले असते आणि व्यापलेले असते त्याच्याकडेही तो तटस्थपणे, अलगपणे पाहू शकतो, त्याच्याविषयी विचार करू शकतो. 'ही माझी उद्दिष्टे आहेत, ही माझी मूल्ये आहेत, हे माझे सामाजिक स्थान आहे, ह्या गोष्टी कितपत योग्य आहेत, इष्ट आहेत ?' असा विचार तो करू शकतो. म्हणून माणूस त्याच्या सामाजिक अस्तित्वामध्ये संपूर्णपणे सामावला जात नाही; तो आपल्या सामाजिक अस्तित्वापलीकडे जातो. ही गोष्ट अर्थात खरी आहे. पण माणसाचा समाजापासून अलग असलेला असा जो अंश असतो त्याचा स्वतःचा असा **आशय** असत नाही. आणि म्हणून, हा खास स्वतःचा असलेला आशय विकसित करून माणूस स्वतःचे साफल्य अलगपणे साधू शकत नाही. आत्मजाणीव असलेली व्यक्ती असणे हे माणसाचे रूप, त्याचा 'आकार' (form) आहे. त्याचा

आशय समाजापासूनच त्याला लाभलेला असतो. तेव्हा समाजाशी जाणीवपूर्वक एकरूप होऊन समाजाचा घटक म्हणून जगण्यात माणसाची नीती असते आणि त्याचे साफल्य असते. म्हणजे आपल्या कुटुंबाचा, व्यवसायाचा, धार्मिक जमातीचा, राज्याचा घटक म्हणून आपली कार्ये पार पाडण्यात, ह्या सर्व व्यवहारांचे नियमन ज्या मूल्यांकडून होते त्यांचा आदर करण्यात माणसाचे श्रेय असते. हा त्याच्या नीतिमत्तेचा मूर्त आशय असतो.

समाजातील व्यक्ती वगळल्या तर समाज असे काही उरत नाही हे खरे आहे. पण परस्परांपासून अलग असलेल्या आणि स्वेच्छेने परस्परांशी संबंधित झालेल्या व्यक्तींचा गट म्हणजेही समाज नव्हे. समाजात जी एकात्मता असते तिचा उलगडा समाजाविषयीच्या ह्या चित्राने होऊ शकत नाही. एकात्म असे सामाजिक जीवन आत्मजाणीव असलेल्या व्यक्तींच्या जीवनांतून साकार होते व सिद्ध होते. पण अशा वैयक्तिक जीवनांची बेरीज म्हणजे सामाजिक जीवन नव्हे. सामाजिक जीवन आत्मजाणीव असलेल्या व्यक्तींच्या जीवनांतून परस्परपूरक अशा विविध अंगांनी स्वतःला आविष्कृत करते ह्या दृष्टीने समाज आणि व्यक्ती यांच्याकडे पाहिले पाहिजे. प्राण्याचे भिन्न अवयव असतात आणि ह्या सर्व अवयवांची जी 'जीवने' असतात, म्हणजे हे सर्व भिन्न अवयव जी परस्परपोषक जैविक कार्ये पार पाडीत असतात त्यांच्याहून आणखी काही प्राण्याच्या जीवनात असते असे नाही. पण हे अलग असलेले अवयव एकत्र येऊन प्राणी बनलेला नसतो. प्राणी एकात्म असतो आणि म्हणून त्याचे जीवनही एकात्म असते. भिन्न अवयवांच्या विशिष्ट जैविक कार्यांद्वारा ते सिद्ध होत असते. समाज हा असाच प्राण्यासारखा 'सेन्द्रिय' असतो. फरक एवढाच की समाजाचे अवयव ह्या आत्मजाणीव असलेल्या व्यक्ती असतात. ह्या व्यक्ती जाणीवपूर्वक सामाजिक जीवनाशी तादात्म्य स्वीकारून स्वतःच्या जीवनाद्वारे सामाजिक जीवन मूर्त करतात. ही क्षमता आणि गरज जर माणसांत नसती तर समाज असे काही नसते.

तेव्हा समाज आणि व्यक्ती यांत प्रथम किंवा मूळचे कोण असा प्रश्न उपस्थित झालाच तर प्राथम्य समाजाला दिले पाहिजे.

आणखी एका मुद्द्याचा निर्देश करणे आवश्यक आहे. हेगेल यांच्या दृष्टीने विशिष्ट मानवी समाज आणि त्यांची संस्कृती यांच्याकडे मानवी इतिहासाच्या संदर्भात पाहिले पाहिजे. विश्वचैतन्य (Idea) स्वतःला मानवी इतिहासाद्वारे आविष्कृत करीत असते आणि सफल करीत असते. ह्या वाटचालीत विश्वचैतन्य अधिकाधिक प्रगत अशी रूपे धारण करीत असते आणि हे प्रत्येक रूप एका विशिष्ट सामाजिक संस्कृतीत मूर्त होत असते. उदा., चिनी, भारतीय, ग्रीक, रोमन, इ. संस्कृती. अशी प्रत्येक सामाजिक संस्कृती उदयाला येते व विकास पावून स्वतःला आधारभूत असलेल्या विश्वचैतन्याच्या रूपाचा परिपूर्ण आविष्कार करते आणि मग क्षीण होऊन पुढल्या रूपाचा आविष्कार करणाऱ्या संस्कृतीला वाट करून देते.

आपल्या पहिल्या सिद्धान्तात रॉय यांनी व्यक्तिवादाचे जे ठामपणे प्रतिपादन केले आहे ते हेगेल यांच्या विचारसरणीचा प्रतिवाद करण्यासाठी नाही. त्याचा रोख मार्क्सवादाविरुद्ध आहे. स्वतः मार्क्स यांचा विचार अनेकपदरी आहे. पण ज्याला रूढ मार्क्सवाद असे म्हणता येईल त्याची संक्षेपाने अशी मांडणी करता येईल : हेगेल यांच्याप्रमाणे मार्क्सवादही मानवी समाजाकडे इतिहासाच्या संदर्भात पाहतो. मानवी समाज हा इतिहासात स्थित्यंतरे पावणारा व विकसित होणारा समाज आहे. पण विश्वचैतन्याची अधिकाधिक प्रगत रूपे क्रमाने मूर्त करणे हे मानवी इतिहासाचे प्रयोजन नाही. मानवी इतिहासाचे गतितत्त्व माणसाच्या प्रकृतीत आणि परिस्थितीत उपस्थित असते. आपल्या गरजा-इच्छांचे समाधान करण्यासाठी माणसाला उपभोग्य वस्तूंचे उत्पादन करावे लागते. उत्पादनाची प्रक्रिया ही सामाजिक प्रक्रिया असते. कारण उत्पादनात श्रमविभागणी होते आणि माणसांचे परस्परांशी संबंध जुळून येतात. समाजाच्या कोणत्याही अवस्थेत विशिष्ट स्वरूपाची अवजारे, साधने, तंत्रे असतात व ती वापरण्याची कौशल्येही व्यक्तींच्या ठिकाणी असतात. ह्यांच्या मिळून उत्पादक शक्ती बनतात. ह्या उत्पादक शक्तीद्वारा उत्पादन करताना माणसांचे परस्पराशी जे संबंध जुळून येतात ते उत्पादन-संबंध होत. हे संबंध मुख्यतः उत्पादन

साधनांच्या मालकीतून निर्माण झालेले असतात. समाजात प्रमुख प्रकारची जी उत्पादनसाधने असतात त्यांची मालकी ज्यांच्याकडे असते त्यांचा एक वर्ग बनतो; आणि ह्या उत्पादनसाधनांचा उपयोग आपल्या श्रमाने व कौशल्याने करून जे उपभोग्य वस्तू निर्माण करतात त्यांचा दुसरा वर्ग बनतो. हे समाजातील प्रमुख वर्ग. पण ह्यांच्याशिवाय इतर वर्गही समाजात असतात. गौण उत्पादनसाधनांची मालकी ज्याच्याकडे आहे असा वर्ग समाजात असेल. उदा., समाजाच्या एका अवस्थेत (सरंजामशाहीत) जमीन हे उत्पादनाचे प्रमुख साधन होते. जमिनीची मालकी ज्यांच्याकडे होती तो सरंजामदार वर्ग होता आणि जमिनीवर कष्ट करून जे धान्य इ. पिकवीत तो भूदासांचा (serfs) वर्ग होता. पण वस्त्रे विणणारे, धातुकाम करणारे, मालाची ने-आण करून तो विकणारे अशांचा वर्ग (किंवा अशांचे वर्ग) हेसुद्धा होते. तथापि सरंजामदार आणि भूदास हे प्रमुख वर्ग होते.

प्रमुख उत्पादनसाधनांची मालकी ज्यांच्याकडे असते तो समाजातील सत्ताधारी वर्ग असतो. स्वतःच्या हितसंबंधांच्या परिपोषासाठी तो समाजाचे नियंत्रण करीत असतो. त्याचे हितसंबंध आणि इतर वर्गांचे हितसंबंध ह्यांत विरोध असतो. उदा., सरंजामदारांचे हितसंबंध आणि भूदासांचे हितसंबंध परस्परविरोधी असणार हे उघड आहे. भूदासांना जगण्यासाठी आवश्यक असेल तेवढेच धान्य इ. त्यांच्यासाठी ठेवून उरलेले सर्व आपलेसे करणे हे सरंजामदारांच्या हिताचे असणार तर आपण काढलेल्या पिकाचा जास्तीत जास्त भाग आपल्याकडे ठेवण्यात भूदासांचे हित असणार. जेव्हा उत्पादनसाधनांच्या मालकीवर आधारलेल्या उत्पादनसंबंधांमुळे समाजात भिन्न वर्ग निर्माण होतात तेव्हा हे ह्या वर्गांचा परस्परांशी विरोध असणे अपरिहार्य असते. वर्गकलह हे अशा विभक्त समाजाचे सर्वव्यापी वैशिष्टय असते. "आतापर्यंत अस्तित्वात असलेल्या समाजांचा इतिहास हा वर्गकलहांचा इतिहास आहे."

भिन्न वर्गांमध्ये विभक्त झालेला समाज घेतला तर एका अंगाने समाजजीवनात सहकार्य असते कारण त्याशिवाय उत्पादन झालेच नसते, पण दुसऱ्या अंगाने समाजजीवन कलहग्रस्तही असते. तेव्हा समाजात सुव्यवस्था टिकवून धरण्यासाठी समाजाची जी विभागणी झालेली असते आणि त्यांच्यामध्ये श्रेष्ठत्व-कनिष्ठत्वाचे जे संबंध निर्माण झालेले असतात त्यांचे संरक्षण करतील अशा राजकीय व नैर्बंधिक (legal) संस्था निर्माण होतात. शिवाय ह्या वर्गीय संबंधांना अनुरूप अशी, म्हणजे त्यांचे समर्थन करणारी विचारप्रणाली (ideology) समाजात निर्माण होते आणि तिला सामाजिक मान्यता लाभते. धर्म, आध्यात्मिक कल्पना, नैतिक मूल्ये, कलासाहित्य, तत्त्वज्ञान, राजकीय आदर्श ह्या सर्व गोष्टी ह्या विचारप्रणालीत अंतर्भूत असतात. उदा., (युरोपी) सरंजामशाहीत धन्याशी निष्ठा बाळगणे हे मध्यवर्ती मूल्य होते आणि समाजात जशा श्रेष्ठ-कनिष्ठ अशा श्रेणी होत्या तशाच विश्वामध्येसुद्धा अस्तित्वाच्या किंवा सत्तेच्या (being) श्रेणी आहेत अशी कल्पना होती. समाजातील माणसे ह्या विचारप्रणालीच्या माध्यमातून स्वतःकडे व स्वतःच्या आणि इतरांच्या संबंधांकडे पाहतात आणि आपल्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनाचा अर्थ लावतात. ह्यामुळे सामाजिक व्यवस्थेतील त्यांचे स्थान कनिष्ठ असले, त्यांच्या वाटचाला दैन्य, दारिद्रय व दुःख येत असले तरी ही व्यवस्था नैसर्गिक, न्याय्य, हितकारक आहे अशीच त्यांची कल्पना होते व तिचा ते मनोमन स्वीकार करतात. समाज टिकून राहतो.

समाजातील उत्पादक-शक्ती हळूहळू विकसित होत जातात. आतापर्यंत गौण असलेल्या उत्पादनसाधनांची इतकी वाढ होते, की ती प्रधान उत्पादनसाधने बनण्याची शक्यता निर्माण होते. किंबहुना ती प्रधान उत्पादनसाधने बनलेली असतात. म्हणजे त्यांचा मालक असलेला वर्ग आर्थिक दृष्टया बलवान झालेला असतो. ह्या विकसित उत्पादन-शक्ती आणि समाजात प्रस्थापित असलेले उत्पादनसंबंध यांच्यात अशा रीतीने विरोध निर्माण होतो. कारण प्रचलित सामाजिक व्यवस्था, राजकीय संस्था, कायदे, प्रस्थापित नैतिक मूल्ये यांची ज्या उत्पादनशक्ती समाजात निर्माण झालेल्या असतात त्यांच्या विकासात आडकाठी येते. अशा परिस्थितीत ही आडकाठी दूर करणे हे नव्या उत्पादनसाधनांची मालकी ज्याच्याकडे असते त्या उदयोन्मुख

वर्गाच्या जसे हिताचे असते तसेच सत्ताधारी वर्ग सोडून उरलेल्या सर्व समाजाच्याही हिताचे असते. कारण आडकाठी दूर झाल्याने उत्पादन वाढणार असते व त्याचा लाभ जरी प्रामुख्याने उदयोन्मुख वर्गाला होणार असतो तरी सबंध समाजही ह्या लाभात सहभागी होणार असतो. तेव्हा उदयोन्मुख वर्ग इतर वर्गांच्या साहाय्याने सत्ताधारी वर्गाशी संघर्ष करून त्याचा पाडाव करतो, त्याची सत्ता संपुष्टात आणतो, आणि समाजाची नवी घडी बसवितो, तिला अनुरूप अशा नव्या राजकीय आणि नैर्बंधिक संस्था अस्तित्वात येतात, नवी मूल्ये, नवी विचारप्रणाली प्रस्थापित होते व तिला सामाजिक मान्यता लाभते. ही सामाजिक क्रांती होय. तिच्यापासून समाजाच्या विकासाचे नवे ऐतिहासिक पर्व सुरू होते.

उत्पादनसाधनांवर मालकी प्रस्थापित झाल्याने समाजात जेव्हा भिन्न वर्ग निर्माण होतात तेव्हापासून वर्ग हे सामाजिक विकासाचे, म्हणजे मानवी इतिहासाचे प्रवर्तक आणि कर्ते असतात. विशिष्ट वर्गाचे सभासद, प्रवक्ते आणि नेते म्हणून व्यक्ती इतिहासाच्या प्रक्रियेत सहभागी होतात. व्यक्तींची उद्दिष्टे, मूल्ये, जीवनसरणी यांचा उगम ज्या वर्गाच्या त्या सभासद असतात त्याच्या सामाजिक भूमिकेत आणि हितसंबंधात असतो. मार्क्सवादाप्रमाणे मानवी इतिहासाच्या अखेरच्या पर्वात सत्ताधारी वर्ग हा भांडवलदार वर्ग असतो. उत्पादन अजस्र यंत्रांच्या साहाय्याने आणि प्रचंड प्रमाणावर चालत असते. ह्या यंत्रांवर भांडवलदारवर्गाची मालकी असते. दुसरा वर्ग म्हणजे श्रमजीवी वर्ग. ह्या वर्गाकडे कोणतीही उत्पादनसाधने नसतात. स्वतःची श्रमशक्ती विकून मिळेल त्या मजुरीवर गुजराण करणे एवढेच ज्यांना शक्य असते अशा व्यक्तींचा तो बनलेला असतो. इतरही गौण वर्ग असतात. उदा., स्वतःची जमीन स्वकष्टाने कसणाऱ्या शेतकऱ्यांचा किंवा दुकानदारांचा, इ. त्यांना उत्पादनव्यवस्थेत विशेष स्थान नसते. भांडवलदार मजुराची श्रमशक्ती विकत घेतो आणि त्याची 'योग्य' किंमत त्याला देतो. मजूर आपल्या श्रमशक्तीचा व्यय करून भांडवलदाराच्या यंत्रावर काम करतो. दिवसाअखेरी त्याची श्रमशक्ती संपुष्टात येते; तो थकतो. ही गमावलेली श्रमशक्ती भरून काढण्यासाठी मजुराला जे खावे-प्यावे लागते, विश्रांती घ्यावी लागते, इ. त्याला जी किंमत पडेल ती त्याच्या श्रमशक्तीची योग्य किंमत. तेवढी भांडवलदार त्याला देतो. म्हणजे मजूर केवळ तगून राहू शकतो व दिवसानुदिवस श्रम करू शकतो. यंत्रावर काम करून मजूर जे उत्पादन करतो ते भांडवलदाराच्या मालकीचे असते. समजा, मजूर बारा तास काम करतो. आणि पहिल्या तीन तासांत तो जे उत्पादन करतो त्याने त्याला मिळालेली मजुरी भरून निघते. मग उरलेल्या नऊ तासांत तो जे उत्पादन करतो ते त्याने निर्माण केलेले अतिरिक्त मूल्य (surplus value) होय. हे भांडवलदाराच्या पदरात पडते. त्यातून त्याचा नफा सुटतो. कामगाराने आपल्या श्रमाने उत्पादन केलेली संपत्ती भांडवलदार अशा रीतीने हिरावून घेत असतो.

ह्या समाजव्यवस्थेत जो मूलभूत व्याघात (contradiction) असतो तो हा की, कामगारवर्गाची भूमिका दुहेरी असते. कामगारवर्ग समाजात बहुसंख्य असतो. तेव्हा कारखान्यात जे प्रचंड उत्पादन होत असते त्याचे गिऱ्हाईक कामगारवर्गच असतो. पण कामगारवर्ग आपल्या श्रमाने हे उत्पादन करीत असतो. त्याला मिळणारी मजुरी जेमतेम निर्वाहापुरती असल्यामुळे त्याच्याकडे वरकड पैसा नसतो आणि म्हणून तो हा माल विकत घेऊ शकत नाही. मालाला उठाव असत नाही. उत्पादनपद्धती सामाजिक असते पण उत्पादनसाधनाची मालकी वैयक्तिक असते. ह्या स्वरूपात कधीकधी हा व्याघात मांडला जातो. मालाला उठाव नसल्यामुळे कामगार कामावरून काढले जातात. बेकारीमुळे त्यांच्यात काम मिळविण्यासाठी स्पर्धा होते आणि मजुरीचे दर आणखी कमी होतात. भांडवलदारांतही आपला माल खपविण्यासाठी स्पर्धा होते. कमकुवत भांडवलदार बुडतात आणि त्यांचे कारखाने बडे भांडवलदार घेतात. तेव्हा अखेरीस मूठभर मक्तेदारी भांडवलदार त्याच्यापुढे ठाकलेला बेकारीने व दारिद्र्याने गांजलेला प्रचंड कामगारवर्ग आणि मालाला खप नसल्यामुळे कुंठित झालेली उत्पादनशक्ती असे समाजाचे चित्र बनते. ह्या स्थितीत कामगारवर्ग उठाव करतो आणि राजकीय सत्ता काबीज करतो. (पोलिस-सैनिक कामगारवर्गातून आलेले असल्या-

मुळे ते कामगारवर्गाला साहाय्य करतात.) कामगारवर्गाची हुकूमशाही प्रस्थापित होते. कामगारवर्ग उत्पादनाची सर्व साधने समाजाच्या मालकीची करतो. उत्पादन एका वर्गाच्या नफ्यासाठी होत नाही; समाजातील सर्व व्यक्तींचे स्वास्थ्य आणि कल्याण ह्यांसाठी होते. कामगारवर्गाच्या हुकूमशाहीचे दुसरे काम म्हणजे समाजात भांडवलदारवर्गाचे जे अवशेष उरले असतील ते निपटून काढणे. हे काम पार पडले आणि सर्व उत्पादनसाधने समाजाच्या मालकीची झाली की समाजात एकच वर्ग, कामगारवर्ग उरतो. उत्पादनसाधनांवर मालकी असलेल्या वरिष्ठ वर्गाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करण्यासाठी त्याच्या विरोधी असलेल्या वर्गांना दडपणे हे राज्यसंस्थेचे प्रयोजन असते आणि यासाठी ती दमनशक्ती वापरते. समाजात एकच वर्ग राहिल्याने, म्हणजे वर्ग असे काहीच न राहिल्याने, हे प्रयोजन यापुढे उरत नाही. राज्यसंस्था हळूहळू विरत जाते. व्यक्तींचे शासन करण्याची आवश्यकता राहात नाही. फक्त उत्पादनाचे व्यवस्थापन करावे लागते आणि ते कामगारवर्गातील काही माणसेच करतात. अशा रीतीने साम्यवादी समाज स्थापन होण्यात इतिहासाची परिणती होते. ह्या समाजात सर्व माणसे मुक्त असतात. 'ज्याच्यात प्रत्येकाचा मुक्त विकास होणे ही सर्वांचा मुक्त विकास होण्याची अट असते.' असा हा समाज असतो.

सारांश, मार्क्सवादाप्रमाणे सामाजिक वर्ग हे इतिहासाचे कर्ते असतात, ते ऐतिहासिक विकास घडवून आणतात. विशिष्ट सामाजिक वर्गाचा घटक म्हणून, (किंवा विशिष्ट सामाजिक वर्गाशी स्वतःला जोडून), त्या वर्गाचा प्रतिनिधी, नेता इ. नात्यांनी व्यक्ती इतिहासात सहभागी होत असते; केवळ व्यक्ती म्हणून नव्हे. कारण वर्गांमधील संबंध, त्यांच्यातील विरोध आणि संघर्ष यांच्याद्वारा इतिहासाला चालना मिळत असते.

हेगेल आणि मार्क्स ह्या दोहोंचाही समूहवाद रॉय अमान्य करतात. हेगेल आणि मार्क्स यांच्या मताप्रमाणे मानवी व्यक्तीचे सत्त्व (essence) हे ज्या समाजाचा ती घटक असते किंवा ज्या वर्गाचा ती घटक असते त्याच्याकडून निर्णीत होत असते आणि त्या समाजाचा घटक म्हणून जगण्यात किंवा त्या वर्गाची ऐतिहासिक कामगिरी बजावण्यात हे सत्त्व व्यक्त होते आणि सफल होते. रॉय यांच्या मताप्रमाणे व्यक्ती प्रथम असते आणि तिचे व्यक्ती म्हणून सत्त्व असते. तिचे सत्त्व सामाजिक नसते, विवेकशील प्राणी असे तिचे सत्त्व असते. ह्या विवेकशीलतेच्या बळावर व्यक्ती एकत्र येऊन समाज निर्माण करू शकतात आणि चालवू शकतात.

आणखी एका मुद्द्याला स्पर्श योग्य ठरेल. मार्क्सच्या मताप्रमाणे मूळ मानवी समाज एकसंध असतो. मालकी हक्कामुळे तो फुटतो आणि सामाजिक वर्ग अस्तित्वात येतात. ह्या वर्गांच्या संघर्षातून इतिहासाची वाटचाल सुरू होते आणि वर्गहीन समाज स्थापन होण्यात ह्या इतिहासाची परिणती होते. पण वर्गहीन समाज हा समाज असतो, तो मुक्त व्यक्तींचा केवळ समूह नसतो. "प्रत्येकाचा मुक्त विकास होणे ही सर्वांचा मुक्त विकास होण्याची अट असते" हे वाक्य ह्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. सर्वांचा मुक्त विकास हा प्रत्येकाच्या मुक्त विकासाशी सुसंगत असला पाहिजे, म्हणजे जरी एकालाही विकास नाकारून इतर सर्वांचा विकास साधला गेला तर ते अन्याय्य असल्यामुळे मान्य होण्याजोगे नाही एवढेच मार्क्सचे म्हणणे नाही. प्रत्येकाचा मुक्त विकास ही (इतर) सर्वांच्या मुक्त विकासाची अट आहे. म्हणजे जर कुणा एखाद्याचा विकास झाला नाही तर इतरांचाही खऱ्या अर्थाने विकास होणार नाही; कुणी एखादा मुक्त नसेल तर इतर कुणी खऱ्या अर्थाने मुक्त असणार नाहीत. म्हणजे प्रत्येक व्यक्तीचा इतर व्यक्तींशी आंतरिक संबंध असतो. ह्या संबंधाचा दुसरा ध्रुव मुक्त असल्याशिवाय पहिला ध्रुव मुक्त असणार नाही. ही समाजाची एकता होय.

कान्टचा व्यक्तिवादही ह्या स्वरूपाचा आहे. विवेकशील असणे हे व्यक्तीचे सत्त्व आहे आणि 'साध्यांच्या राज्याचा' सदस्य म्हणूनच व्यक्ती विवेकशील असते. स्वतःबरोबरच इतरांचे समान कल्याण साधणारे कृत्यच विवेकानुसारी (rational) असते आणि अशा विवेकानुसारी आचरणाद्वारा व्यक्ती स्वतःची विवेकशीलता सिद्ध करते. व्यक्ती अलगपणे विवेकशील असू शकत नाही. विवेकशील व्यक्तींचा परस्परांशी आंतरिक संबंध असतो.

अनुक्रमणिका

रॉय यांचा व्यक्तिवाद निखळ स्वरूपाचा आहे. व्यक्ती एक नैसर्गिक प्राणी म्हणून विवेकशील असते, समाजाचा घटक म्हणून नव्हे. असे विवेकशील प्राणी म्हणून माणसे परस्परांशी सहकार्य करू शकतात आणि आपापले कल्याण साधण्यासाठी एकत्र येऊन समाज स्थापन करतात. माणसांचे सामाजिक संबंध सर्वांच्या हिताचे असतील अशी व्यवस्था करता येणे शक्य असते. पण हे सामाजिक संबंध अनिवार्य (necessary) नसतात; ते आगंतुक (contingent) असतात.

सिद्धांत २ आणि ३ यांचा एकत्र विचार करणे उपयुक्त ठरेल. त्यांच्यात मानवी स्वातंत्र्याचे स्वरूप विशद केले आहे.

दुसरा सिद्धान्त

मानवी प्रगतीची प्रेरणा ही स्वातंत्र्याचे अन्वेषण (quest) आणि सत्याचा शोध यांची मिळून बनलेली असते. स्वातंत्र्याचे अन्वेषण हे प्राण्याचे जगण्यासाठी चाललेल्या जैविक संघर्षाचे उच्चतर पातळीवरील– बुद्धिमत्ता आणि भावना यांच्या पातळीवरील रूप होय. ह्याचीच सत्याचा शोध ही उपप्रवृत्ती (corollary) होय. निसर्गाचे वाढत जाणारे ज्ञान माणसाला नैसर्गिक घटना आणि भौतिक व सामाजिक परिसर यांच्या जुलमी नियंत्रणापासून स्वतःला अधिकाधिक प्रमाणात मुक्त करण्याची शक्ती देते. सत्य हा ज्ञानाचा आशय होय.

तिसरा सिद्धांत

अधिकाधिक प्रमाणात स्वातंत्र्याची प्राप्ती करून घेणे हे सर्व विवेकशील मानवी प्रयत्नांचे, वैयक्तिक तसेच सामूहिक प्रयत्नांचे उद्दिष्ट असते. व्यक्तीच्या क्षमतांच्या (potentialities) विकसनावरील सर्व निर्बंधांचे क्रमशः निरसन होणे म्हणजे स्वातंत्र्य. येथे माणसे म्हणून त्यांच्या क्षमता अभिप्रेत आहेत; समाजयंत्राच्या चक्रांतील दाते (cogs) म्हणून नव्हेत. म्हणून कोणत्याही सामूहिक प्रयत्नाच्या किंवा सामाजिक संघटनेच्या मूल्याचे माप तिच्यात व्यक्तीचे स्थान काय आहे हे असते. कोणत्याही सामूहिक प्रयत्नाचे यश त्याच्यामुळे त्याच्या घटकांचा प्रत्यक्ष लाभ काय झाला यावरून मापले पाहिजे.

भाष्य

दुसऱ्या सिद्धांतातील पहिले वाक्य स्वातंत्र्याचे अन्वेषण आणि सत्याचा शोध ह्या मानवी प्रेरणांचे वर्णन 'मानवी प्रगतीसाठी असलेली मूलभूत प्रेरणा' असे करते. ह्या विधानाचे दोन अर्थ लावता येतील. एक अर्थ असा : माणसाच्या अनेक मूलभूत प्रेरणा आहेत. पण त्यांतील फक्त काहीच प्रेरणा ह्या मानवी प्रगतीच्या प्रेरणा आहेत असे मानणे योग्य ठरेल. आणि ह्या प्रेरणा म्हणजे स्वातंत्र्याचे अन्वेषण करण्याची प्रेरणा आणि सत्याचा शोध घेण्याची प्रेरणा ह्या होत. म्हणजे ह्या दोन प्रेरणा मूलभूत मानवी प्रेरणाही आहेत आणि त्या प्रगतीच्या प्रेरणा आहेत.

दुसरा अर्थ असा की, मानवी प्रगतीच्या प्रेरणा म्हणून ज्यांचे वर्णन करता येईल त्यांत ह्या दोन प्रेरणा मूलभूत आहेत. म्हणजे ह्या दोन प्रेरणा मूलभूत मानवी प्रेरणा आहेत असे ह्या विधानात अभिप्रेत नाही. त्या असतील किंवा नसतील. पण ज्या प्रगतीच्या म्हणून प्रेरणा आहेत त्यांच्या संदर्भात ह्या दोन प्रेरणा मूलभूत आहेत. म्हणजे प्रगतीच्या ज्या इतर प्रेरणा असतील ती ह्या दोन प्रेरणांचीच विशिष्ट रूपे असतील किंवा अंगे असतील किंवा ह्या प्रेरणांचे समाधान करण्यासाठी साधने प्राप्त करून देणे हे त्यांचे उद्दिष्ट असेल, इ.

कोणताही अर्थ घेतला तरी ह्या विधानात मानवी प्रगतीचा निकष– एकमेव निकष– अभिप्रेत आहे. ज्या प्रमाणात माणसाने स्वातंत्र्य साधलेले असते आणि सत्याचे ज्ञान प्राप्त करून घेतलेले असते त्या प्रमाणात तो प्रगत असतो. दुसऱ्या कशात मानवी प्रगती नसते.

स्वातंत्र्याचा अर्थ तिसऱ्या सिद्धान्तात विशद केला आहे.

त्याचा विचार करण्यापूर्वी दुसऱ्या सिद्धान्तातील दुसऱ्या वाक्याकडे वळू. त्याचा आशय असा दिसतो की, स्वातंत्र्याचे अन्वेषण ही एकमेव मूलभूत मानवी प्रेरणा आहे. सत्याचा शोध ही प्रेरणा म्हणजे ह्या प्रेरणेचेच अंग आहे असे तिसरे वाक्य सांगते.

'जीवसृष्टीत अस्तित्वासाठी कलह चाललेला असतो' (struggle for existence) हे परिचित वचन आहे. ह्याचा आशय असा : प्रत्येक जीव आपले अस्तित्व टिकवून धरण्यासाठी प्रयत्न करीत

असतो. ह्याचा अर्थ असा नव्हे की, कोणताही जीव घेतला तर त्याला आपण आहोत, हे ज्ञान असते, आपले अस्तित्व टिकवून धरण्याची सजाण (conscious) इच्छा त्याला असते आणि ह्या इच्छेच्या तृप्तीसाठी तो धडपडत असतो. पण जीव जे, जे काही करतो ते वस्तुतः त्याचे अस्तित्व टिकवून धरण्याला साधनीभूत असते, मग ह्याची त्या जीवाला जाणीव असो वा नसो, असे मानून जीवाकडे पाहता येते. (असे मानणे कितपत बरोबर आहे, त्याला आधार काय आहे हा वेगळा प्रश्न आहे.) पण असे मानले तर त्याचा अर्थ असा होईल की, आपले अस्तित्व टिकवून धरण्याची प्रेरणा ही जीवाची एकमेव मूलभूत प्रेरणा आहे. त्याच्या इतर प्रेरणा म्हणजे ह्या एका प्रेरणेने भिन्न परिस्थितीत धारण केलेली भिन्न रूपे असतात. उदा., जेव्हा शरीरातील पाण्याचा संचय एका पातळी-पेक्षा कमी होतो तेव्हा प्राण्याचा जीव धोक्यात येतो आणि ह्या विशिष्ट परिस्थितीत पाणी पिण्याची प्रेरणा त्याच्या ठिकाणी निर्माण होते. पाणी पिण्याची प्रेरणा हे अस्तित्व टिकवून धरण्याच्या प्रेरणेचे एका विशिष्ट परिस्थितीतील रूप होय. जीवाच्या सर्व प्रेरणांकडे अशाच दृष्टीने पाहता येईल.

रॉय जीवनकलहाचा (struggle for existence) ह्या संदर्भात का उल्लेख करतात ? अनेक जीव आपापले अस्तित्व टिकवून धरण्याचा प्रयत्न करीत असल्यामुळे त्यांच्यात स्वाभाविकपणे कलह आणि संघर्ष निर्माण होतो. एका जीवाला आपले अस्तित्व टिकवून धरण्यासाठी जे अन्न हवे असते तेच अन्न दुसऱ्या जीवाला स्वतःचे अस्तित्व टिकवून धरण्यासाठी हवे आहे असे जेव्हा असेल तेव्हा त्यांच्यात स्वाभाविकपणे कलह होतो. किंवा एक जीव हेच दुसऱ्या जीवाचे अन्न असेल. जीवनकलह ही मूलभूत प्रेरणा नाही. आपले अस्तित्व टिकवून धरण्याची प्रेरणा ही मूलभूत प्रेरणा आहे.

आता ह्याच प्रेरणेचे उच्चतर पातळीवरील रूप, म्हणजे बुद्धिमत्ता आणि भावना ह्यांच्या पातळी-वरील रूप, म्हणजे स्वातंत्र्याच्या अन्वेषणाची प्रेरणा होय असे रॉय यांचे म्हणणे आहे. प्रत्येक प्राणी जेणेकरून आपले अस्तित्व टिकून राहील अशा रीतीनेच सर्वदा वागत असतो पण ह्याची जाणीव त्याला असतेच असे नाही. माणसाला आपल्या अस्तित्वाची जाणीव असते आणि हे अस्तित्व टिकवून धरण्याची त्याला इच्छा असते. ही सजाण (conscious) इच्छा असते. आपल्याला अमूक गोष्ट हवी आहे ह्याची माणसाला जाणीव असते आणि आपण अमूक रीतीने वागलो तर आपल्याला जे हवे आहे ते मिळेल अशी कल्पना करून तो वागत असतो. आपण अमूक रीतीने वागलो तर त्याचे काय परिणाम होतील आणि आपल्याला जे हवे आहे ते साधण्याच्या दृष्टीने, (आपले अस्तित्व टिकवून धरण्याच्या दृष्टीने) ते कितपत अनुकूल किंवा प्रतिकूल असतील ह्याची कल्पना माणसाला करता येते. ही बुद्धिमत्तेची पातळी होय. 'भावना' हा शब्द ह्या संदर्भात काटेकोर अर्थाने घ्यायचा नाही. राग, भीती, इ. भावनांप्रमाणेच इच्छा-वासनांचाही भावनांमध्ये अंतर्भाव होतो असे मानले पाहिजे. उदा., पलीकडे वाघ आहे असे मला समजले तर मला भीतीची भावना वाटते आणि पळून जाण्याची इच्छा होते. भीतीची भावना आणि पळून जाण्याची इच्छा एकमेकांत गुंतलेल्या आहेत. एकाच प्रेरणेची ती दोन अंगे, तिचे दोन पैलू आहेत.

सारांश, आपले अस्तित्व टिकवून धरण्याच्या प्रेरणेची प्राण्याला जेव्हा जाणीव असते, ह्या प्रेरणेतून उद्‌भवणाऱ्या इच्छा-भावनांचे समाधान करण्याचा जाणीवपूर्वक प्रयत्न जेव्हा तो करतो, ह्यासाठी योग्य त्या साधनांचा वापर करतो तेव्हा त्या प्रेरणेला बुद्धिमत्ता आणि भावना यांच्या पातळीवरील स्वरूप लाभलेले असते.

मग प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की, अस्तित्व टिकवून धरण्याच्या ह्या स्वरूपातील प्रेरणेला रॉय 'स्वातंत्र्याच्या अन्वेषणाची प्रेरणा' असे का म्हण-तात ? येथे स्वातंत्र्याचा संबंध येतोच कोठे ? येथे फक्त अस्तित्व टिकवून धरण्याच्या प्रेरणेची आणि तिचे समाधान करण्यासाठी अनुकूल असलेल्या साधनांची जाणीव आहे. ह्या गोष्टींचा स्वातंत्र्याशी संबंध काय ?

स्वातंत्र्याची रॉय यांनी दिलेली व्याख्या अशी : "माणसे म्हणून व्यक्तींच्या ठिकाणी ज्या क्षमता असतात त्यांच्या विकसनावरील निर्बंधाचा क्रमशः निरास होणे म्हणजे स्वातंत्र्य." ह्याचा आशय असा

अनुक्रमणिका

की, मानवी व्यक्तींची माणूस म्हणून एक विशिष्ट प्रकृती असते. ह्या प्रकृतीत अनेक क्षमता समाविष्ट असतात. प्रारंभी ह्या क्षमता सुप्त असतात आणि त्या हळूहळू प्रकट होत जातात. मानवी क्षमतांच्या अशा विकसनावर जर काही निर्बंध असले तर माणसे स्वतंत्र नसतात. हे अडसर दूर झाले की, माणसे स्वतंत्र होतात आणि ज्या प्रमाणात हे अडसर दूर होतील त्या प्रमाणात माणसे अधिक स्वतंत्र असतात. कळी असते आणि ती उमलून तिचे फूल बनते. कळीच्या ठिकाणी फूल बनण्याची क्षमता असते. पण समजा ह्या क्षमतेचे विकसन होण्यासाठी म्हणजे कळी उमलून तिचे फूल बनण्यासाठी कळीला अमूक प्रमाणात उष्णता मिळणे आवश्यक असते; आणि समजा तेवढी उष्णता कळीला लाभत नाही. हा कळीच्या क्षमतेच्या विकसनावरील निर्बंध होय. अर्थात कळीच्या क्षमतेच्या विकसनाची प्रक्रिया ही जाणिवेच्या (बुद्धिमत्ता आणि भावना यांच्या) पातळीवरील प्रक्रिया नसल्याने कळी स्वतंत्र किंवा अस्वतंत्र असण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही. माणसाच्या बाबतीत तो उद्भवतो.

स्वातंत्र्याच्या रॉय यांनी केलेल्या व्याख्येत माणसाविषयीचा एक विशिष्ट दृष्टिकोण अनुस्यूत आहे. हा दृष्टिकोण असा की, माणसाची अशी एक विशिष्ट प्रकृती असते. अनेक प्रेरणा, शक्ती आणि क्षमता (potentialities) ह्यांची मिळून ही मानवी प्रकृती बनलेली असते. तेव्हा माणसाचा स्वतःचे अस्तित्व टिकवून धरण्याचा प्रयत्न हा ह्या मानवी प्रकृतीसह स्वतःचे अस्तित्व टिकवून धरण्याचा प्रयत्न असतो असे त्याच्याकडे पाहिले पाहिजे. माणूस हा एक प्राणी आहे. पण एखाद्या माणसाचे केवळ प्राण राखल्याने, म्हणजे केवळ त्याचे शरीर जिवंत ठेवल्याने त्याचे मानवी अस्तित्व टिकवून धरले असे होणार नाही. समजा, एखाद्या माणसाला औषधोपचार करीत त्याचे शरीर सजीव राखण्यात आले आहे; पण तो विचार करू शकत नाही, त्याला भावनांचा अनुभव येत नाही, त्याला काही स्मरत नाही, तो वस्तू ओळखीत नाही. मग तो माणूस म्हणून अस्तित्वात आहे असे म्हणणे योग्य होणार नाही. त्याची केवळ छाया राहिली आहे असे आपण म्हणू. तो परत 'माणसांत येईल' ह्या आशेमुळे ह्या छायेचे अस्तित्व टिकवून धरण्यात काही स्वारस्य असते.

तेव्हा स्वतःचे अस्तित्व टिकवून धरण्याचा माणसाचा जो प्रयत्न असतो त्याचे यथार्थ वर्णन 'स्वतःची मानवी प्रकृती टिकवून धरण्याचा त्याचा प्रयत्न' असे करावे लागेल. ह्या मानवी प्रकृतीत अनेक क्षमता अंतर्भूत असतात. आता झाडाला लागलेल्या कळीच्या ठिकाणी फूल बनण्याची क्षमता असते आणि परिस्थिती पुरेशी अनुकूल असेल तर त्या कळीचे आपोआप फूल बनते. म्हणजे तिची क्षमता आपोआप 'सिद्ध' होते किंवा 'फलद्रूप' होते. पण मानवी क्षमतांची गोष्ट वेगळी आहे. उदा., बुद्धिमत्ता ही माणसांच्या अंगी असलेली एक शक्ती आहे. ह्या शक्तीच्या जोरावर माणूस वस्तू-वस्तूंमधले किंवा घटनांमधले संबंध ओळखू शकतो आणि त्यांच्या जोरावर अनुमाने करू शकतो. उदा., 'अ ब-च्या उत्तरेला आहे आणि क ब-च्या पश्चिमेला आहे; तेव्हा अ क-च्या ईशान्येला असणार' ह्यांसारखी अनुमाने. आता गणित समजून घेण्याची आणि गणितात भर घालण्याची–नवे सिद्धान्त सिद्ध करण्याची –क्षमता माणसांच्या अंगी असते. बुद्धिमत्ता ह्या शक्तीचे ही क्षमता हे एक विकसित स्वरूप आहे. लहान मूल घेतले तर त्याच्या अंगी गणित आत्मसात करण्याची क्षमता असते असे म्हणता येईल. पण ही सुप्त क्षमता असते. तिचे विकसन होण्यासाठी काय करावे लागेल? मुलाची योग्य त्या पायरीपर्यंत मानसिक वाढ झाल्यानंतर त्याला गणित शिकवावे लागेल. मग त्याला गणितातील सिद्धांत, त्यांचे परस्परसंबंध, सिद्धांत सिद्ध करण्याची गणिती पद्धती यांचे आकलन होईल; तो नवीन सिद्धांत सिद्धही करू शकेल. त्याच्या गणिती क्षमतेचे विकसन झाले किंवा ती सिद्ध झाली असे म्हणता येईल. जर काही कारणाने एखाद्या मुलाला गणित शिकविण्यात आले नाही, गणित शिकण्याची संधीच त्याला मिळाली नाही तर त्याची ही क्षमता सुप्त राहील. त्याची ही क्षमता सिद्ध होण्यावर निर्बंध होता असे म्हणावे लागेल.

पण एखाद्या समाजात गणित असे काही नसेलही. अशा समाजातील व्यक्तींच्या अंगची गणिती क्षमता

सुप्त राहील. पण ती कायमची सुप्त राहील असे नव्हे. त्या समाजातील काही माणसे गणिताला प्रारंभ करू शकतील, त्यांच्या नंतरची माणसे पूर्वजांनी रचलेल्या प्राथमिक गणितात भर घालतील, त्यातील उणीवा, दोष इ. दूर करण्याचा प्रयत्न करतील, त्यांच्या नंतरची माणसे हे कार्य पुढे नेतील आणि हळूहळू त्या समाजात गणित आकाराला येईल. येथे माणसांनी स्वतःच्या प्रयत्नांनी आपल्या एका विशिष्ट क्षमतेचे विकसन केले आहे. (अर्थात नवीन पिढीतील कित्येकांना अस्तित्वात असलेले गणित शिकवून त्यांच्या गणिती क्षमतेचे विकसन करणे हा ह्या प्रयत्नांचा आवश्यक असा भाग असेल.)

तेव्हा माणसाच्या अंगी असलेल्या क्षमतांचे विकसन क्रमशः होत जाते. मानवजातीच्या ठिकाणी एकंदर किती भिन्न क्षमता आहेत ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही. गणित रचण्याची क्षमता किंवा भारतीय संगीतासारख्या संगीताची रचना करण्याची क्षमता माणसाच्या अंगी असते हा तर्क तीन हजार वर्षांपूर्वी कुणी करू शकला नसता. मानवजात टिकून राहिली तर आतापासून तीन हजार वर्षांनी माणसाच्या आणखी कोणत्या क्षमतांचे विकसन झाले असेल ह्याचा अंदाज करणे अशक्य आहे. पण मानवी संस्कृतीच्या इतिहासाचे आलोडन केले तर माणसाच्या ठिकाणी असलेल्या काही क्षमतांची कल्पना येते. माणूस अशा रीतीने ज्यांची पूर्वी कल्पना करता आली नसती अशा क्षमतांचे विकसन करू शकतो हा माणसाच्या सर्जनशीलतेचा एक भाग होय.

मानवी क्षमतांच्या विकसनावर अनेक निर्बंध असतात ही आपल्या नेहमीच्या अनुभवाची गोष्ट आहे. शूद्रांनी ज्ञानार्जन करू नये किंवा कुलीन स्त्रियांनी संगीताची साधना करू नये अशी एखाद्या समाजात रूढी किंवा प्रथा असेल. कित्येक प्रकारच्या व्यक्तींच्या क्षमतांच्या विकसनावरील हा सामाजिक निर्बंध आहे. किंवा एखाद्या व्यक्तीला केवळ उदरनिर्वाहासाठी एवढे परिश्रम करावे लागत असतील की आपल्या क्षमतांचे विकसन करण्यासाठी आवश्यक असलेला वेळ आणि स्वास्थ्य त्याला लाभत नसेल. ही परिस्थिती म्हणजे स्वतःच्या क्षमतांचे विकसन करण्यात त्याला होत असलेली आडकाठीच होय. समाजात उत्पन्न करण्यात येणाऱ्या संपत्तीचे अन्याय्य रीतीने वाटप करण्यात येत असल्यामुळे जर त्याची ही अवस्था असेल, तर हा सामाजिक निर्बंध आहे असे म्हणावे लागेल. पण समजा, त्या समाजात उत्पादनच कमी होत असेल. समजा पीक भरपूर येते पण कीटक ते खाऊन टाकतात आणि हाती फार कमी लागते, कीटकांपासून पिकाचे संरक्षण कसे करावे याचे ज्ञान माणसांना नाही असे असेल तर प्रतिकूल नैसर्गिक परिस्थितीतून ही आडकाठी निर्माण होते असे म्हटले पाहिजे. जे सामाजिक निर्बंध असतील ते सामाजिक संस्था, योग्य-अयोग्य ह्याविषयींच्या समाजात रूढ असलेल्या कल्पना बदलून दूर करता येतील. नैसर्गिक किंवा भौतिक परिस्थितीमुळे जे निर्बंध निर्माण झालेले असतील त्यांचे निरसन निसर्गनियमांचे ज्ञान करून घेऊन आणि त्या ज्ञानाचा वापर करून करता येईल. म्हणून रॉय म्हणतात की, "निसर्गाचे वाढत जाणारे ज्ञान माणसाला नैसर्गिक घटना आणि भौतिक व सामाजिक परिसर यांच्या जुलमी नियंत्रणापासून स्वतःला अधिकाधिक प्रमाणात मुक्त करण्याची शक्ती देते.

माणसाच्या अंगी सुप्त क्षमता असतात, त्यांचे समतोल विकसन होण्यात आणि अशा विकसित क्षमतांचा प्रत्यक्ष व्यवहारात (activity) आविष्कार होण्यात माणसाचे श्रेय किंवा कल्याण (wellbeing, happiness) असते ही ग्रीक दृष्टी होती. उदा., ॲरिस्टॉटलने तिची सुव्यवस्थित मांडणी केली आहे. चांगले मानवी जीवन म्हणजे ज्याच्यात व्यक्तीच्या क्षमतांचा विकास झालेला असतो आणि ह्या क्षमता प्रत्यक्ष व्यवहारात– उदा., शास्त्रीय संशोधन, तत्त्वज्ञानात्मक विचार, कलाकृतींची निर्मिती आणि आस्वाद, विधायक राजकारण इ. व्यवहार– प्रकट झालेल्या असतात असे जीवन. चांगल्या मानवी जीवनाविषयी इतरही संकल्पना आहेत. उदा., ज्या जीवनात माणसाच्या जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान होते ते जीवन चांगले अशी चांगल्या जीवनाविषयीची 'आधुनिक' उपयुक्ततावादी संकल्पना आहे.

आता प्रश्न असा येतो : ज्या जीवनात माणसाच्या सुप्त क्षमतांचे विकसन होऊन ह्या विकसित क्षमतांचा प्रत्यक्ष व्यवहारात आविष्कार झालेला

असतो ते चांगले मानवी जीवन होय; अशा जीवनात माणसाने आपले कल्याण साधलेले असते आणि असे जीवन सुखी असते ही ॲरिस्टॉटीलिअन संकल्पना आपण तात्पुरती स्वीकारू. मग असे म्हणता येईल की, मानवी क्षमतांचा विकास होण्यावर जे निर्बंध असतील त्यांचे निरसन होण्याने माणसाचे श्रेय किंवा कल्याण साधले जाते; माणसाचे स्वातंत्र्य त्याने साधले जाते असे रॉय का म्हणतात? हे समजून घेण्यासाठी स्वातंत्र्याविषयीच्या आधुनिक विचाराचा परिचय करून घ्यावा लागेल.

स्वातंत्र्याचा एक अर्थ असा की, माणसाला जे करायचे असते ते करण्यात त्याला जर काही निर्बंध नसेल तर माणूस स्वतंत्र असतो. निर्बंध हे प्रथमतः सामाजिक असतात. म्हणजे ते माणसांनी लादलेले असतात. उदा., मला हे फूल खुडायचे आहे, पण ज्या वेलीवर ते उगवले आहे ती दुसऱ्याच्या मालकीची आहे, म्हणून मी ते फूल खुडले तर मला शिक्षा होईल ह्या स्वरूपाचे हे निर्बंध असतात. मालमत्तेची संकल्पना, मालमत्तेचे संरक्षण करणारे कायदे, एकाच्या मालमत्तेचा इतरांनी वापर करण्यावर ह्या कायद्यांनी घातलेली बंदी ही माणसांनी निर्माण केलेली व्यवस्था आहे. अर्थात मालमत्तेशी निगडित असलेले निर्बंध हा निर्बंधांचा एक प्रकार होय. सामाजिक व्यवहार सुरळीत चालण्यासाठी काही निर्बंध जारी करण्यात येत असतात. उदा., वाहने डाव्या बाजूने चालवावी. पाप-पुण्याच्या कल्पनेतून काही निर्बंध उद्‌भवलेले असतात. उदा., शूद्रांनी वेदपठण करू नये; किंवा कांदा खाऊ नये. आता स्वातंत्र्याची एक व्याख्या अशी की, व्यक्तीला जे करायचे असते ते करण्यावर जितकी कमी बंधने असतील तितके त्या व्यक्तीला अधिक स्वातंत्र्य असते.

व्यक्तीच्या स्वातंत्र्यावर जे निर्बंध असतात ते प्रथमतः मानवनिर्मित असतात हे आपण पाहिले. पण ह्या संकल्पनेचा विस्तार करता येईल. मला जे करायचे आहे ते करण्यावर जर निर्बंध असेल तर मला जे करायचे आहे ते मला करता येत नाही, ते करायला मी असमर्थ असतो अशी परिस्थिती असते. तेव्हा असे म्हणता येईल की, मला जे करायचे आहे ते करायला मी जर कोणत्याही कारणामुळे असमर्थ असेन तर ते कारण म्हणजे माझ्या स्वातंत्र्यावरील कोणत्यातरी प्रकारचा निर्बंधच होय. उदा., मला बद्रिनाथला जायचे आहे पण तिकीट काढण्यापुरते पैसे माझ्याजवळ नाहीत. त्यामुळे मला जे करायचे आहे ते करायला मी असमर्थ आहे. तेव्हा माझ्याकडे पुरेसे पैसे नसणे हा माझ्या स्वातंत्र्यावरील एक निर्बंध आहे असे म्हणता येईल. मी शूद्र असल्यामुळे मला बद्रिनाथला जायला बंदी असेल– मी गेलो तर मला शिक्षा होईल असा कायदा किंवा रूढी असेल– तर हा माझ्या स्वातंत्र्यावरील एकप्रकारचा निर्बंध होय. पण अशी बंदी नसली तरी माझ्याकडे पैसे नसल्यामुळे मी मला जे करायचे आहे ते करू शकत नाही अशी प्रत्यक्ष वस्तुस्थिती आहे. तेव्हा माझ्याकडे पुरेसे पैसे नाहीत ही वस्तुस्थिती माझ्या स्वातंत्र्यावरील दुसऱ्या एका प्रकारचा निर्बंध होय. तेव्हा सामान्यपणे असे म्हणता येईल की, मला जे करायचे असते ते करण्यासाठी, म्हणजे मला जे साधायचे असते ते साधण्यासाठी आवश्यक असलेली साधने जर माझ्या काबूमध्ये नसतील तर मला जे करायचे असते ते करायला मी असमर्थ असतो. माझे इष्ट साधण्यासाठी आवश्यक असलेली साधने माझ्यापाशी नसणे हा माझ्या स्वातंत्र्यावरील एकप्रकारचा निर्बंध होय.

आवश्यक साधनांचा अभाव अनेकदा मानवनिर्मित– सामाजिक– असेल. माझ्याकडे पुरेसे पैसे नाहीत ही वस्तुस्थिती विषम समाजरचनेमुळे निर्माण झालेली असते असे मी मानू शकेन. मी शूद्र असल्यामुळे मला बद्रिनाथला जायला बंदी असेल, तर तो माझ्या स्वातंत्र्यावरील मानवनिर्मित निर्बंध आहे. जर माझ्याकडे पुरेसे पैसे नसल्यामुळे मी बद्रिनाथला जायला असमर्थ असेन आणि माणसांनी स्थापन केलेल्या संबंधांचा आणि प्रथांचा परिणाम म्हणून माझ्याकडे पुरेसे पैसे नसतील तर हाही माझ्या स्वातंत्र्यावरील वेगळ्या प्रकारचा निर्बंध होय. ह्या दोन प्रकारच्या निर्बंधांमधील भेद असा स्पष्ट करता येईल : माणसाला जे करायचे असेल ते करण्यावर इतरांनी जर बंदी घातलेली नसेल, म्हणजे त्याला जे करायचे आहे ते करायला त्याला मोकळा सोडलेला असेल, तर हे त्याचे स्वातंत्र्य म्हणजे नकारी किंवा ऋणरूप स्वातंत्र्य (negative freedom) होय. पण माणसाला जरी असे ऋण-

अनुक्रमणिका

रूप स्वातंत्र्य असले, त्याला जे करायचे असेल ते करायला तो मोकळा असला तरी आवश्यक ती साधने त्याला जर उपलब्ध नसतील तर तीही त्याला जे करायचे आहे ते करण्यावरील आडकाठी असते. ही साधने त्याला प्राप्त झाली की ही आडकाठी दूर होते. व्यक्तीला तिच्या इच्छेप्रमाणे वागण्यासाठी जी साधनसामग्री आवश्यक असते ती तिला प्रत्यक्षात लाभलेली असण्यात तिचे जे स्वातंत्र्य असते त्याला भावरूप किंवा धनरूप स्वातंत्र्य (positive freedom) म्हणूया. एखाद्या समाजात व्यक्तींच्या स्वातंत्र्याचा परिपोष करायचा तर दुहेरी कार्यक्रम स्वीकारावा लागेल. व्यक्तींवर जी सामाजिक बंधने असतात, ज्यांच्यामुळे व्यक्ती आपल्या मनासारखें वागू शकत नाहीत ती शक्य तितकी कमी करण हा ह्या कार्यक्रमाचा एक भाग राहील. शिवाय व्यक्तींना त्यांच्या इच्छा तृप्त करण्यासाठी जी साधनसामग्री आवश्यक असते ती त्यांना शक्य तितकी उपलब्ध करून देणे हा त्याचा दुसरा भाग राहील.

व्यक्तीवर जे निर्बंध असतात ते इतर माणसांनी तिच्यावर लादलेले असतात हे निर्बंधाचे मूळ स्वरूप होय असे आपण म्हटले आहे. विधवेने परत लग्न करू नये हा तिच्यावर तिचे कुटुंबीय, नातेवाईक इत्यादींनी किंवा तसा कायदा करून त्याची अमलबजावणी करणाऱ्यांनी लादलेला निर्बंध होय. किंवा कुळाने जमीनदाराला पन्नास टक्के खंड द्यावा असा कायदा किंवा प्रथा असेल आणि त्यामुळे कुळाकडे साधनसामग्रीची कमतरता असेल तर कुळाच्या भावरूप स्वातंत्र्यावर असलेला हा निर्बंधही इतरांनी त्याच्यावर लादलेला निर्बंध आहे हे उघड आहे. कायदे, रूढी, प्रथा, सामाजिक कल्पना आणि मूल्ये यांच्यात आवश्यक ते बदल करून ऋणरूप किंवा भावरूप स्वातंत्र्यावरील हे निर्बंध दूर करता येतील.

स्वातंत्र्याच्या ह्या संकल्पनेमागचे सूत्र असे की, व्यक्तीला जे करायचे असेल ते करणे तिला जर खरोखर शक्य असेल किंवा ते करायला ती जर खरोखर समर्थ असेल तर व्यक्ती स्वतंत्र असते. आता समजा, मी झाडावर चढताना पडल्यामुळे माझा पाय मोडला आहे आणि म्हणून मला चालता येत नाही. मी चालायला असमर्थ आहे. ही आडकाठी किंवा निर्बंध कुणी माणसाने माझ्यावर लादलेला नाही. त्याचा उगम निसर्गाच्या व्यवस्थेत आहे. किंवा पाऊस कमी पडत असल्यामुळे पिक कमी येते, माणसे गरीब राहतात आणि माणसांना आपल्या इच्छा तृप्त करण्यासाठी आवश्यक असलेल्या साधनांची टंचाई भासते. हीसुद्धा नैसर्गिक आडकाठी आहे. पण शरीररचनेचे, वनस्पती आणि खनिजे यांच्या गुणधर्मांचे ज्ञान करून घेऊन माणसांना मोडलेला पाय बरा करता येऊ लागला किंवा कालव्याने दूर अंतरावर पाणी कसे न्यावे किंवा भूगर्भातील पाण्याचा उपयोग कसा करावा याचे ज्ञान झाले तर, हे नैसर्गिक निर्बंध दूर करता येतील. तेव्हा वैज्ञानिक ज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्या साहाय्याने माणसांना आपल्या स्वातंत्र्यावर असलेल्या नैसर्गिक निर्बंधांचे निरसन करता येते आणि आपल्या भावरूप स्वातंत्र्यात वाढ करता येते.

रॉय यांच्या दृष्टीने मानवी स्वातंत्र्याच्या संकल्पनेत स्वातंत्र्याचे हे तिन्ही प्रकार (किंवा अंगे) अंतर्भूत आहेत. ही तीन अंगे म्हणजे व्यक्तीच्या आचरणावर निर्बंध नसणे हे ऋणरूप स्वातंत्र्य, आपल्या इच्छा तृप्त करण्यासाठी आवश्यक असलेली साधने व्यक्तीला उपलब्ध असणे हे भावरूप स्वातंत्र्य आणि निसर्गाचे ज्ञान आणि तंत्रज्ञान यांच्या साहाय्याने नैसर्गिक निर्बंधांचे निरसन झाल्यामुळे प्राप्त होणारे भावरूप स्वातंत्र्य. ह्या तिसऱ्या अंगाचा विशेष निर्देश दुसऱ्या सिद्धान्तात केला आहे. "नैसर्गिक घटना आणि भौतिक व सामाजिक परिसर यांच्या जुलमी नियंत्रणापासून" निसर्गाचे ज्ञान माणसाला मुक्त करते आणि ह्या प्रकारचे स्वातंत्र्य उपलब्ध करून देते.

पण रॉय यांची स्वातंत्र्याविषयीची संकल्पना ह्याच्या पलीकडे जाते. आपल्या इच्छा तृप्त करण्यासाठी माणसांची जी धडपड चाललेली असते तिचा ते स्वातंत्र्याची व्याख्या देताना उल्लेख करीत नाहीत तर मानवी क्षमतांच्या विकसनाचा उल्लेख करतात ही अर्थपूर्ण गोष्ट आहे. मानवी स्वातंत्र्याच्या स्वरूपाविषयीची आधुनिक पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात विकसित करण्यात आलेली दुसरी संकल्पना त्यांना येथे अभिप्रेत आहे.

ह्या संकल्पनेचा उगम कांटमध्ये आढळतो. हेगेलने तिला एक विशिष्ट स्वरूप दिले. मार्क्सने तिची वेगळी मांडणी केली.

स्वातंत्र्याविषयीची ही दुसरी संकल्पना अशी की स्वातंत्र्य हे स्वायत्ततेत, आत्मदिग्दर्शनात असते. व्यक्ती जेव्हा स्वतःविषयीचे निर्णय स्वतः घेते, आपली साध्ये आणि ती साधण्याचे मार्ग स्वतः निश्चित करते आणि स्वीकृत करते तेव्हा ती स्वतंत्र असते. जेव्हा इतर कुणी हे सारे तिच्यासाठी करतो तेव्हा ती स्वतंत्र नसते, ती त्या दुसऱ्याच्या अंकित असते.

आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की, व्यक्तीचा हा जो 'स्व' आहे, ज्या ह्या 'स्व'ने व्यक्तीचे नियमन केले असता व्यक्ती स्वतःच स्वतःचे नियमन करीत आहे असे म्हणता येते, त्या 'स्व'चे स्वरूप काय असते? स्वातंत्र्याचा हा जो अर्थ लावण्यात आला आहे तो असा की, मानवी व्यक्तीचे जे सम्यक स्वरूप आहे ते वास्तवात सिद्ध करण्यात किंवा मूर्त करण्यात माणसाचे स्वातंत्र्य असते. मग माणसाचे सम्यक स्वरूप काय आहे?

स्वातंत्र्य म्हणजे स्वायत्तता हे समीकरण ज्या कांटने केले त्याने ह्या प्रश्नाचे दिलेले उत्तर असे: माणसाचे स्वरूप दुहेरी आहे. माणसाला इतर कुणाही प्राण्याप्रमाणे विशिष्ट इच्छा, प्रेरणा इ. असतात. हा त्याच्या स्वरूपाचा एक भाग होय. दुसरा भाग म्हणजे माणसाची विवेकशक्ती (Reason). माणसाच्या विशिष्ट इच्छेपासून त्या इच्छेचे समाधान करणारी कृती उद्भवते. माणसाचे ह्या स्वरूपाचे कृत्य इतर प्राणी आपापल्या प्रेरणांचे समाधान करण्यासाठी जे वर्तन करतात त्याच्यासारखेच असते. फक्त माणसाला बुद्धी असल्यामुळे त्याची ह्या प्रकारची कृत्ये डोळस असतात, काय केले असता काय घडून येईल ह्याचे माणसाला अधिक व्यापक आणि दूरगामी ज्ञान असते. पण माणसाच्या ह्या प्रकारच्या कृत्यांना मूल्य नसते. माणसाच्या स्वरूपाचा दुसरा भाग म्हणजे जी विवेकशक्ती ती एका सार्विक (universal) तत्त्वाला जन्म देते. हे तत्त्व असे: समजा, अ हा एक विशिष्ट कर्ता आहे आणि प ह्या विशिष्ट परिस्थितीत क हे कृत्य करायचे त्याने ठरविले आहे. मग प ह्या परिस्थितीत कोणत्याही कर्त्याने क हे कृत्य करावे असा सार्वत्रिक नियम असावा अशी कल्पना जर आपण सुसंगतपणे करू शकलो तर 'प ह्या परिस्थितीत क हे कृत्य करावे' हा विवेकाधिष्ठित (rational) नियम असतो. उलट, अशा सार्वत्रिक नियमाची सुसंगतपणे कल्पना करता आली नाही तर अ-ने प ह्या परिस्थितीत क हे कृत्य करणे विवेकविरोधी असते. उदा., समजा, मी वचन दिले आहे पण ते पाळणे गैरसोयीचे असल्यामुळे त्याचा भंग करण्याचे ठरविले आहे. मग "प्रत्येकाने त्याला सोयीचे असेल तेव्हा वचनभंग करावा." ह्या नियमाची सुसंगतपणे कल्पना करता आली तर माझे कृत्य विवेकाधिष्ठित ठरेल; नाहीतर नाही. आता प्रत्येकजण जर सोयीचे असेल तेव्हा वचन मोडू लागला तर मग वचन असे काही उरणारच नाही, कुणीही स्वतःला काही करायला बांधून घेतो आहे असे असणार नाही आणि वचन असे काही उरत नसल्यामुळे वचनभंग करण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नाही. कुणीही आपल्याला सोयीचे असेल तेव्हा वचनभंग करावा ही परिस्थिती आत्मविसंगत आहे; अशा नियमाची सुसंगतपणे कल्पना करता येत नाही. तेव्हा मी किंवा कुणीही वचनभंग करणे हे विवेकविरोधी कृत्य ठरते.

आता कांटचे पुढे म्हणणे असे की, कर्ता जेव्हा विवेकाधिष्ठित नियमाला अनुसरून– म्हणजे सुसंगतपणे सार्विक होऊ शकणाऱ्या नियमाला अनुसरून– वागतो तेव्हा त्याचे कृत्य नैतिक असते, त्याला नैतिक मूल्य असते. अधिक नेमकेपणे ही गोष्ट मांडायची तर असे म्हणावे लागेल की, माणूस जेव्हा एखादे कृत्य ते विवेकाधिष्ठित नियमाला अनुसरून आहे ह्या कारणासाठी म्हणून करतो तेव्हा ते कृत्य नीतिमान असते. ह्या कृत्याला स्वतःचे असे मूल्य असते. कारण अशा कृत्याद्वारा माणूस 'विवेकशील कर्ता' हे स्वतःचे सम्यक स्वरूप साधत असतो किंवा प्रस्थापित करीत असतो. आता माणसाला विशिष्ट नैसर्गिक वासना, प्रेरणा, इ. असतात. आणि त्याचे समाधान होण्यासाठी मूल्य असते. म्हणजे त्याचे समाधान होण्यातही माणसाचे कल्याण असते. पण हे एखाद्या प्राण्याच्या, ज्याला विवेकशक्ती नाही अशा प्राण्याच्या कल्याणासारखे असते. कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे ह्या कल्याणाला जरी **स्वतःचे** मूल्य असले तरी **निरपेक्ष** मूल्य नसते. म्हणजे हे कल्याण जर मूल्यवान असायचे असेल तर? त्याला एक अट सांभाळावी लागते. नैतिक नियमांशी, विवेकाधिष्ठित, साधारण नियमांशी सुसंगत ठरेल, अशा

अनुक्रमणिका

रीतीने म्हणजे नैतिक नियमांचा भंग न करता जर हे कल्याण साधण्यात आलेले असेल तरच त्याला मूल्य असते. उलट नैतिक आचरणाला असलेले मूल्य निरपेक्ष, स्वयंभू असते.

विवेकशील व्यक्ती म्हणून माणूस साधारण (सार्विक) नियमांची कल्पना करतो आणि हे नियम स्वतःच्या आचरणाचे नियम म्हणून स्वीकारतो. ह्या नियमांना अनुसरून वागण्याने तो स्वतःचे विवेकशील व्यक्ती हे स्वरूप सिद्ध करतो, सुफलित करतो. पण माणसाच्या इतर इच्छा, प्रेरणा, इत्यादींचे समाधान करण्यासाठी जी कृत्ये तो करील किंवा जी कृत्ये करणे त्याला भाग पडेल ती नैतिक नियमांशी सुसंगत असतीलच असे नाही. तेव्हा माणसाच्या प्रकृतीत द्वैत आहे. विवेकशील व्यक्ती एवढेच जर त्याचे स्वरूप असते तर त्याने साधारण नियम स्वाभाविकपणे स्वीकृत करून त्यांना अनुसरून आचरण केले असते. पण माणसाच्या ठिकाणी न-विवेकी (non-rational) प्रेरणा पण असतात आणि त्यांच्या तृप्तीसाठी केली जाणारी कृत्ये साधारण नियमांशी विसंगत असू शकतात. तेव्हा माणूस स्वाभाविकपणे किंवा उत्स्फूर्तपणे विवेकाधिष्ठित नियमांना अनुसरून वागतो असे नसते. विवेकशील व्यक्ती म्हणून जे साधारण नियम माणूस स्वीकृत करतो ते नियम पाळले पाहिजेत असा आदेश तो स्वतःला, म्हणजे स्वतःमधील न-विवेकी प्रेरणांना देतो. माणूस एका अंगाने नियम घालून देणारी, सार्विक असे आदेश देणारी व्यक्ती आहे. दुसऱ्या अंगाने हे आदेश जिला पाळावे लागतात, जिच्यावर ते बंधनकारक असतात अशी ती व्यक्ती आहे. नैतिक नियम हे माणसाने स्वतःच स्वतःवर लादलेले असतात. विवेकशील व्यक्ती म्हणून माणूस स्वतः ह्या नियमांचे उगमस्थान असतो. पण जिच्या ठिकाणी न-विवेकी प्रेरणा असतात अशी व्यक्ती म्हणून हे नियम माणसावर बंधनकारक असतात. तेव्हा नैतिक विषयांचे पालन करण्यात माणूस स्वायत्त असतो आणि त्याने विवेकशील व्यक्ती हे त्याचे स्वरूप सुफलित होते. समजा, ईश्वर नैतिक नियम घालून देतो अशी कल्पना आपण केली तर नैतिक नियमांचे पालन करताना माणूस परायत्त आहे असे होईल. कारण ह्या नैतिक नियमांत माणसाच्या स्वतःच्या स्वरूपाचा आविष्कार झालेला नाही. नैतिक नियम पाळताना माणूस इतर कुणाच्या तरी इच्छेचा ताबेदार झाला आहे असे होईल.

तेव्हा कांटच्या म्हणण्याप्रमाणे संकल्प-स्वातंत्र्य (freedom of the will) आणि स्वायत्तता (autonomy) ह्यांत भेद करावा लागेल. माणसाला संकल्पशक्ती (will) असते आणि काय करावे हे ठरविताना तो अनेक पर्यायांतून निवड करू शकतो. हे त्याचे संकल्पस्वातंत्र्य. पण तो विवेकशील असल्यामुळे स्वतःच्या विवेकशक्तीतून निःसृत झालेल्या नैतिक नियमांना अनुसरून जेव्हा तो वागतो, स्वतःच स्वतःसाठी घालून दिलेले नियम जेव्हा तो पाळतो, तेव्हा तो स्वायत्त असतो. ईश्वराने घालून दिलेले नियम जेव्हा तो पाळतो तेव्हा तो परायत्त असतो. त्याचप्रमाणे स्वतःच्या न-विवेकी इच्छेचे समाधान करण्यासाठी जेव्हा तो काही करतो तेव्हाही तो परायत्त असतो. अशा इच्छा ह्या त्याच्या स्वतःच्या प्रकृतीचा भाग असल्या तरी त्याची न-विवेकी प्रकृती ही गौण, आनुषंगिक आहे. विवेकशील व्यक्ती ही त्याची सम्यक प्रकृती आहे. एखाद्या न-विवेकी प्रेरणेचे समाधान करण्याचे माणूस जेव्हा ठरवितो तेव्हा त्याचे संकल्पस्वातंत्र्य प्रकट होते ह्यात शंका नाही. पण ह्या संकल्पस्वातंत्र्याचा वापर करून माणूस परायत्तता स्वीकारीत असतो. एखाद्या स्वतंत्र नागरिकाने स्वतः होऊन दुसऱ्याचा गुलाम बनावे तसे हे होईल. जेव्हा माणूस नीतिनियम पाळण्याचे ठरवितो तेव्हाच तो स्वायत्त व्यक्ती म्हणून स्वतःला सिद्ध करतो.

विवेकशील, स्वायत्त व्यक्ती आणि तिच्यापुढे ठाकलेली त्याच व्यक्तीची न-विवेकी प्रकृती ह्यांच्यामध्ये कांटने जे द्वैत कल्पिलेले आहे त्याचे निराकरण करण्याचा हेगेलने प्रयत्न केला आहे. हेगेलच्या अनेकपदरी, संपन्न तत्त्वज्ञानाचा आराखडा येथे देता येणार नाही. पण स्वातंत्र्य किंवा स्वायत्तता यांचा हेगेलने जो अर्थ लावला आहे त्याचे येथे थोडक्यात दिग्दर्शन केले पाहिजे. एखादी वस्तू स्वायत्त आहे ह्या म्हणण्याचा अर्थ दुहेरी आहे. एक तर त्या वस्तूचे जे सम्यक स्वरूप आहे ते प्रत्यक्षात प्रकट किंवा सिद्ध झालेले असले पाहिजे. उदा., वडाची बी घेतली तर तिचे दृश्य स्वरूप ती एक बी आहे असे आहे. पण

ती वडाची बी आहे असे म्हणण्यात वडाचे झाड हे तिचे स्वरूप तिच्या आजच्या दृश्य स्वरूपात अंतर्हित आहे असे अभिप्रेत असते. ती बी जेव्हा वडाचे झाड बनते तेव्हा तिचे सम्यक स्वरूप साक्षात होते, किंवा सिद्ध होते. तिचे जर झाड बनले नाही तर तिचे स्वतःचे खरेखुरे स्वरूप तिला प्राप्त झाले नाही, स्वतःच्या खऱ्या स्वरूपापासून ती वंचित झाली आहे, स्वतःच्या स्वरूपापासून भिन्न असलेले स्वरूप तिच्यावर लादले गेले आहे असे होईल. तेव्हा कोणत्याही वस्तूला किंवा व्यक्तीला तिचे खरेखुरे स्वरूप प्राप्त होणे हा तिच्या स्वायत्ततेचा एक भाग होय. दुसरा भाग म्हणजे ती वस्तू इतर कोणत्याही परक्या वस्तूमुळे मर्यादित झालेली असता कामा नये. निर्मिती करण्याचे आणि जे आहे त्याचे नियंत्रण करण्याचे तिचे सामर्थ्य असीमित असले पाहिजे. नाहीतर ती तिला जे पर आहे, तिच्याहून जे वेगळे आहे त्याने नियंत्रित होईल. ती पूर्णपणे स्वायत्त असणार नाही.

आता स्वायत्ततेचा असा अर्थ घेतला तर हेगेलचा पुढचा युक्तिवाद असा की, केवळ जाणीव किंवा चैतन्य (consciousness) हेच स्वायत्त असू शकते. जडद्रव्य स्वायत्त असू शकत नाही. कारण जडद्रव्य अवकाशात असते, त्याचे घटक **एकमेकांबाहेर** असतात आणि ते एकमेकांवर कार्य करतात अशी जडद्रव्याची आपली संकल्पना असते. म्हणजे जडद्रव्याचा एक भाग दुसऱ्या भागाकडून मर्यादित झालेला असतो. उलट जाणीव ही तिच्याहून भिन्न अशा कशापासून मर्यादित झालेली नसते. कारण जाणिवेचा विषय असलेली वस्तू जाणिवेच्या **बाहेर** नसते. केवळ जाणीव असे काही असू शकत नाही. जाणीव ही कशाची तरी जाणीव असते. आणि जाणिवेचा हा जो विषय असतो तो **जाणिवेत** असतो. तेव्हा जाणीव हीच केवळ स्वायत्त असू शकते.

पण आता असा प्रश्न उपस्थित होईल की, जाणिवेचा विषय हा जाणिवेत असला तरी तो जाणिवेहून भिन्न असतो. तो जाणिवेहून स्वतंत्र असतो आणि म्हणून त्याने जाणीव मर्यादित झालेली असते. आपला नेहमीचा अनुभव असा असतो की, ज्या कोणत्या वस्तू असतात त्यांची जाणीव आपल्याला असते. ह्या वस्तूंची जाणीव आपल्याला असते, त्या जाणिवेत असतात, जाणिवेबाहेर नसतात हे मान्य करूया. पण ह्याचा अर्थ एवढाच की ज्या वस्तूंची जाणीव आपल्याला होते त्या जाणिवेत ओढल्या जातात. पण वस्तू स्वतः असतात आणि त्या जाणिवेत ओढल्या जातात. कोणत्या वस्तूंची जाणीव आपल्याला होणार हे आपण, म्हणजे आपली जाणीव ठरवीत नाही. जाणिवेच्या बाजूने पाहिले तर ज्यांची जाणीव आपल्याला असते त्या वस्तू आगन्तुक (contingent) असतात. त्या जाणिवेच्या निरपेक्ष असतात. जाणीव फक्त त्याची नोंद घेते.

(हे ज्ञानाच्या बाजूने झाले. कृतीच्या बाजूने पाहिले तर समाजात काही नीतिनियम आणि आचरणाचे इतर नियम असतात आणि ते मला पाळावे लागतात. नीतिनियमाची संकल्पनाच अशी आहे की, माझी इच्छा असो नसो, ते माझ्यावर बंधनकारक असतात. तेव्हा माझ्या नेहमीच्या अनुभवात, म्हणजे ज्या वस्तू आहेत त्यांचे दर्शन घेताना माझी जाणीव जशी परायत्त असते त्याप्रमाणे नीतीने वागतानाही माझी जाणीव परायत्त असते.)

ह्यावर असा युक्तिवाद करता येईल की, जाणिवेचे जे स्वतंत्र, आगन्तुक विषय आहेत त्यांचे निरसन केले की जाणिवेच्या परायत्ततेचेही निरसन होईल. आगन्तुक वस्तूंच्या विळख्यातून जाणिवेला मुक्त केले की जाणीव स्वतंत्र होईल. पण हा आत्महत्येचा मार्ग ठरेल, कारण केवळ जाणीव किंवा शुद्ध जाणीव, अमूक कशाची अशी जाणीव नव्हे तर फक्त जाणीवच असे काही असूच शकत नाही. जाणिवेच्या विषयाचे निरसन केले तर जाणिवेचेही निरसन होईल.

ह्या आपत्तीतून हेगेल ह्यांनी काढलेला मार्ग असा की, जाणिवेची स्वायत्तता ही प्रारंभिक किंवा 'दिलेली' गोष्ट नसते. जाणिवेची स्वायत्तता जाणिवेला साधावी लागते; प्रस्थापित करावी लागते. जाणिव जर असायची तर तिला 'पर' असावा लागतो; तिच्याहून भिन्न असलेले पण तिचा विषय असलेले असे काही असावे लागते. पण हा जो पर आहे तो जाणिवेचाच आविष्कार आहे, स्वतःचे स्वरूप सिद्ध करताना, आणि सिद्ध करण्यासाठी म्हणून, जाणिवेनेच धारण केलेले ते एक विशिष्ट रूप आहे असे जर असेल तर त्याच्या परकेपणाचे निराकरण होईल आणि जाणिवेची स्वायत्तता सिद्ध

अनुक्रमणिका

होईल. तेव्हा जाणिवेला एक पर लागतो; तिच्याहून भिन्न असलेला, आगन्तुक असलेला आणि तिच्यापुढे ठाण मांडून असलेला असा विषय लागतो. आणि त्याच्या परकेपणाचे, आगन्तुकपणाचे निराकरण करून, त्या परामध्ये स्वतःला पाहून, तो पर म्हणजे स्वतःचे सम्यक स्वरूप सिद्ध करण्यासाठी आपण अनिवार्यपणे केलेला स्वतःचा आविष्कार आहे हे ज्ञान प्राप्त करून घेऊन जाणीव स्वतःची स्वायत्तता प्राप्त करून घेते. जाणीव आणि तिचा पर यांच्यामधील विरोध आणि पर हे जाणिवेने स्वतःच्या सिद्धीसाठी अनिवार्यतेने धारण केलेले रूप होय ह्या दर्शनाने ह्या विरोधाचे होणारे निराकरण ही जाणिवेत अंतर्भूत असलेली द्वंद्वनिर्द्वंद्वता (Dialectic) होय. जाणीव ही असिद्ध वस्तू नाही किंवा सिद्ध वस्तू नाही. ती द्वंद्वनिर्द्वंद्वतेने स्वतःला साधणारी आणि आणि सिद्ध करणारी 'वस्तू' आहे. स्वतःला सिद्ध करण्यासाठी ती परक्याला जन्म देते आणि त्याच्या परकेपणाचे निराकरण करून त्याला आत्मसात करते. एक महत्त्वाचा मुद्दा असा की 'जाणीव द्वंद्वनिर्द्वंद्वतेने स्वतःला सिद्ध करते' हे जाणिवेचे कुणी बाहेरून करीत असलेले वर्णन नाही. कारण ह्या समग्र द्वंद्वनिर्द्वंद्वतेपलीकडे काहीच असू शकत नाही. हे वर्णन हे जाणिवेचे आत्मज्ञान आहे. आपला विषय हा पर नाही, स्वतःच्या सिद्धीसाठी आपण आंतरिक अनिवार्यतेने धारण केलेले ते आपले रूप आहे ह्या आत्मज्ञानाद्वाराच जाणिवेचे सम्यक स्वरूप सिद्ध होते. जाणिवेचे सम्यक स्वरूप सिद्ध होणे आणि जाणिवेला आत्मज्ञान होणे ह्या अभिन्न गोष्टी होत. जाणिवेचे सम्यक स्वरूप सिद्ध होण्यात जाणिवेची स्वायत्तता असते ह्या म्हणण्याचा अर्थ असा की जाणिवेच्या आत्मज्ञानात जाणिवेची स्वायत्तता असते.

ज्या जाणिवेविषयी किंवा चैतन्याविषयी आपण बोलत आहोत ती एखाद्या विशिष्ट व्यक्तीची जाणीव नाही हे उघड आहे. ती केवळ जाणीव आहे. तिला विश्व-जाणीव किंवा विश्वचैतन्य म्हणूया. विश्वाचा जो पसारा आहे आणि विश्वाचा जो व्यापार आहे तो विश्वचैतन्याचा आविष्कार आहे; विश्व-चैतन्याच्या, स्वतःचे सम्यक स्वरूप पूर्णपणे सिद्ध करणाऱ्या क्रीडेचा, तो भाग आहे. जडद्रव्य किंवा (केवळ) निसर्ग घेतला तर तो म्हणजे विश्व-चैतन्याने स्वतःच्या सिद्धीसाठी स्थापित केलेला पर आहे. ह्या परामध्ये विश्वचैतन्य स्वतःला हरवून बसले आहे. पण निसर्ग हे विश्वचैतन्याने धारण केलेले पर-रूप असल्यामुळे त्याच्यात विश्वचैतन्य अंर्तहित आहे. त्यामुळे निसर्ग केवळ पर राहात नाही. भौतिक वस्तू आणि प्रक्रिया, रासायनिक वस्तू आणि प्रक्रिया, सजीव वस्तू आणि जैव प्रक्रिया, सजाण प्राणी ही निसर्गात प्रादुर्भूत होणारी आणि चैतन्याच्या अधिकाधिक जवळ येणारी अशी रूपे आहेत. आत्मजाणीव असलेला माणूस हे असेच एक निसर्गातून उद्‌भवलेले विशिष्ट रूप आहे. पण त्याला विश्वप्रक्रियेत अनन्यसाधारण असे स्थान आहे. कारण आत्मजाणीव हा विश्वचैतन्याचा अनिवार्य अंगभूत असा धर्म आहे हे आपण पाहिले आहे आणि निसर्गाच्या संदर्भात पाहता आत्मजाणीव म्हणजे जाणिवेचे खरेखुरे स्वरूप माणसातच प्रकट होते. तेव्हा विश्वचैतन्याच्या सम्यक स्वरूपाची सिद्धी करणाऱ्या नाटकात माणसाची भूमिका अनन्यसाधारण आहे.

विश्वचैतन्य मानवी इतिहासाद्वारा स्वतःचे सम्यक स्वरूप सिद्ध करते. मानवी इतिहासाद्वारा विश्वचैतन्य स्वतःची स्वायत्तता प्राप्त करून घेत असल्यामुळे मानवी इतिहास हा स्वायत्ततेच्या प्रस्थापनेचा, म्हणजे स्वातंत्र्याच्या प्रस्थापनेचा इतिहास आहे. ह्या इतिहासाच्या तपशिलात येथे शिरता येणार नाही. पण त्याच्या काही अंगांना स्पर्श करता येईल. एखादी विशिष्ट मानवी व्यक्ती आपण घेतली तर तिच्या स्वतःच्या गरजा, इच्छा, प्रेरणा इ. असतात, तिला इंद्रियसंवेदना प्राप्त होत असतात, काही प्रतिमा, संकल्पना तिच्या मनात असतात, वगैरे. निसर्गात जशी एखादी वस्तू असते, उदा., कुठेतरी असलेला एक दगड, त्याप्रमाणे (पण वरच्या पातळीवर) एखादा विशिष्ट माणूस विश्वात असतो. विशिष्ट माणूस म्हणून तो आगन्तुक असतो. पण माणसाला आत्मजाणीव असते. म्हणून आपल्याला प्राप्त होणाऱ्या अनुभवांविषयी माणूस विचार करू शकतो. त्याला ज्या इंद्रियसंवेदना प्राप्त होतात त्यांचा अर्थ लावून, त्यांचे परस्परांशी सुसंगत संबंध जोडून तो निसर्गाचे ज्ञान प्राप्त करून घेतो. निस-

अनुक्रमणिका

र्गातील घटना ज्या सामान्य नियमांना अनुसरून घडतात आणि निसर्गातील वस्तू ज्या सामान्य नियमांना अनुसरून वागतात ते नियम तो शोधून काढतो, त्यांचे परस्परांशी संबंध जोडून त्यांची एक सुसंगत व्यवस्था तो रचतो, इ. निसर्गाचे असे ज्ञान माणसाला प्राप्त झाले की विशिष्ट नैसर्गिक घटना आगन्तुक उरत नाहीत; सामान्य नियमांना अनुसरून अनिवार्यपणे घडणाऱ्या घटना असे त्यांचे स्वरूप स्पष्ट होते. निसर्गाचे ज्ञान झाले की निसर्ग पर राहात नाही. त्याची विवेकशीलता प्रकट होते.

विवेकशक्ती (Reason) म्हणजे काय ? विवेकशक्ती म्हणजे पूर्ण. जो खराखुरा पूर्ण आहे तो अपूर्णाला जन्म देऊन त्याला पूर्णत्वाचे रूप देऊन पूर्णाला (म्हणजे स्वतःला) सिद्ध करतो. म्हणजे विश्वचैतन्य हा खराखुरा पूर्ण आहे आणि तीच विवेकशक्ती आहे. अपूर्णाला पूर्ण करणे म्हणजे त्याच्यात जे न्यून आहे ते त्याला पुरवून, तो (अपूर्ण) आणि त्याचा पूरक यांची सुसंगत व एकात्म अशी व्यवस्था घडविणे होय. परस्परांहून भिन्न (व म्हणून अपूर्ण) असलेल्या विशिष्टांची एकात्म व सुसंगत व्यवस्था हे पूर्णाचे स्वरूप होय आणि तेच विवेकशक्तीचे स्वरूप असते. निसर्गाची सुसंगत व्यवस्था लावणारे ज्ञान हे विवेकशील (rational) ज्ञान असते आणि निसर्गाचे असे ज्ञान जेव्हा सिद्ध होते तेव्हा निसर्गाचे विवेकानुसारित्वही प्रकट होते. जी व्यक्ती हे ज्ञान साधते तिची जाणीव आगन्तुक उरत नाही. तिची जाणीवही विवेकशील बनते. तेव्हा निसर्गाचे ज्ञान प्राप्त करून घेऊन माणूस स्वतःची विवेकशीलता साधतो आणि निसर्गाची विवेकानुसारिता प्रकट करतो. विश्वचैतन्याच्या स्वतःची विवेकशीलता (स्वतःचे सम्यक स्वरूप) सिद्ध करणाऱ्या प्रक्रियेचा तो वाहक बनतो. म्हणजे तो विश्वचैतन्याचा अनिवार्य असा आविष्कार बनतो. त्याचा आगन्तुकपणा गळून पडतो.

दुसरी गोष्ट अशी की, आत्मजाणीव हे जे माणसाचे स्वरूप आहे ते एकाकी माणसात मूर्त होऊ शकत नाही. आत्मजाणीव असलेला दुसरा कोणी जेव्हा माझ्याकडे आत्मजाणीव असलेला कुणी एक म्हणून पाहतो आणि मला तसे वागवितो तेव्हा माझी (आणि त्याची) आत्मजाणीव सिद्ध होते. तेव्हा ज्यांना आत्मजाणीव आहे आणि जे एकमेकांकडे आत्मजाणीव असलेले म्हणून पाहतात अशा अनेकांद्वाराच—म्हणजे मानवी समाजाद्वाराच—विश्वचैतन्याची आत्मजाणीव मूर्त होऊ शकते. पण आत्मजाणीव असलेला दुसरा कोणी हा माझ्या स्वायत्ततेला सीमित करतो, तेव्हा माझी स्वायत्तता सिद्ध करण्यासाठी मी त्याला माझ्या अंकित करण्याचा प्रयत्न करतो; मला प्रतिबंध करणारी त्याची स्वायत्तता नष्ट करण्याचा प्रयत्न करतो. हा अर्थात आत्मविसंगत प्रयत्न आहे. कारण मी एकाकीपणे माझी आत्मजाणीव व म्हणून माझी स्वायत्तता सिद्ध करू शकत नाही. माझी स्वायत्तता मूर्त होण्यासाठी मला स्वायत्त असा इतर कुणी आवश्यक असतो हे आपण पाहिले आहे. तेव्हा परस्परांची स्वायत्तता तोलून धरणाऱ्या अनेक स्वायत्त व्यक्तींना एका सुसंगत व्यवस्थेत गोवण्यासाठी जे सर्वांनी पाळले पाहिजेत अशा सामान्य नियमांची आवश्यकता असते. ह्या सामान्य नियमांना अनुसरून मी माझ्या स्वायत्ततेचा आविष्कार करू शकतो; म्हणजे मला जे करायचे असेल ते करू शकतो. अनेक स्वायत्त व्यक्तींना एका सुसंगत व्यवस्थेत, समाजात गोवणारे हे नियम अर्थात विवेकशील असतात.

पण तरीही हे नियम मला परके राहतात. कारण माझी जी वैयक्तिक स्वायत्तता आहे—माझ्या वैयक्तिक इच्छांचे समाधान करण्यासाठी मी अमूक करणार अशा माझ्या निर्णयांत व्यक्त होणारी माझी स्वायत्तता—तिच्यावर ते मर्यादा घालतात. पण मी जेव्हा माझ्या समाजाशी एकरूप होतो आणि तादात्म्य पावतो तेव्हा हे नियम मला परके राहात नाहीत. माझ्या स्वायत्ततेवर बंधन घालणारे नियम हे त्यांचे स्वरूप पुसले जाते. कारण ह्या नियमांना अनुसरून प्रत्येकाला जे करावे लागते त्यातून समाजाचे जीवन मूर्त होते, सर्वांचे कल्याण साधले जाते हे मला दिसते आणि मी समाजाशी एकरूप झालो असल्यामुळे हे जीवन आणि त्यातून सिद्ध होणारे सर्वांचे साफल्य हे माझे जीवन आणि साफल्य आहे अशी माझी धारणा असते. तेव्हा हे साफल्य साधणारे नियम हे माझ्यावर लादले गेलेले नियम आहेत असे मी मानीत नाही. तर माझे कल्याण साधण्यासाठी मी प्रस्थापित केलेले नियम असे त्यांचे स्वरूप बनते. म्हणजे ह्या नियमांतून माझी स्वायत्तता आविष्कृत होत असते.

समाजाचा घटक म्हणून सामाजिक नीती पाळण्यातून माझी जी स्वायत्तता— माझे जे स्वातंत्र्य— सिद्ध होते त्याच्या पुढची पायरी अशी : हा विश्वव्यापार म्हणजे विश्वचैतन्याच्या स्वतःचे सम्यक स्वरूप सिद्ध करण्याच्या प्रक्रियेचा भाग आहे हे ज्ञान आणि मी स्वतः विश्वचैतन्याचा आविष्कार आहे हे आत्मज्ञान जेव्हा मला होते तेव्हा ही पायरी गाठली जाते. मग मी जाणीवपूर्वक विश्वचैतन्याशी एकरूपता पावतो. विश्वात जे घडते तो विश्वचैतन्याच्या अनिवार्य अशा अविष्काराचा भाग आहे, त्यातून विश्वचैतन्याचे साफल्य सिद्ध होत असते आणि म्हणून माझे साफल्य सिद्ध होते असे मी मानतो. ही धार्मिक वृत्ती होय. किंवा विश्वचैतन्याच्या आत्माविष्काराचे आणि आत्मसुफलीकरणाचे साधन किंवा त्याचे घटक म्हणून मी सर्व गोष्टींकडे पाहतो; अस्तित्वाचे असे बौद्धिक दर्शन मी घेतो. ह्यातून विश्वचैतन्याचा आविष्कार हे जे माझे खरे स्वरूप आहे त्याचे यथार्थ ज्ञान मला प्राप्त होते आणि ह्या आत्मज्ञानातून माझे स्वतःचे खरेखुरे स्वरूप मी सिद्ध करतो. म्हणजे माझी स्वायत्तता सिद्ध करतो.

थोडक्यात असे की, मानवी व्यक्तीची स्वायत्तता ही स्वतःहून अधिक पूर्ण असलेल्या समाजाशी आणि परिपूर्ण असलेल्या विश्वचैतन्याशी एकरूपता पावण्याने सिद्ध होते; आपण स्वतः समाजाचे किंवा विश्वचैतन्याचे अनिवार्य असे आविष्कार आहोत हे आपले स्वरूप ओळखून ते सिद्ध करण्यात ही स्वायत्तता सिद्ध होते. 'अनिवार्यता ओळखण्यात स्वातंत्र्य असते.' (अपूर्ण)



अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

रॉय यांची ग्रंथसंपदा

1. High Road to Peace, Mexico, 1917.
2. La India, Mexica, 1918.
3. Letters to Indian Nationalists 1920.
4. The Problems of India, 1920.
5. India in Transition, 1922, (also German Edition, 1920).
6. What do we want? 1922.
7. India's Problem and its Solution 1923.
8. One year of Non Co-operation from Ahmedabad to Gaya, 1923.
9. Political letters, Zurich, 1924.
10. Cawnpore Conspiracy Case, 1924
11. What is to be done ? 1925.
12. The Aftermath of Non Co-operation, 1926.
13. The Future of Indian Politics, London, 1926 (also Russian and German Editions).
14. La Liberation Nationale des Indes, Paris, 1927.
15. Les Allies Internationaux de 1 ' opposition du P. C. et de I ' URSS, Paris, 1927.
16. Die Internationalen Verbundeten der Opposition in der KPDSU, Humburg, 1928.
17. Kitaiskaia revoliutsiia i Kommunistichoskii international; sbornik statei i materialov, Moscow, Leningrad, 1929.
18. Lessons of the Lahore Congress, 1929.

19. Revolution und Konter-Revolution in China, Berlin, 1930 English Version, 1932.
20. China in Revolt, 1930.
21. Our Task in India, 1932.
22. I accuse, New York–My Defence India – India, 1932.
23. Our Problems (With collaboration of V. B. Karnik) 1928.
24. Letters to Congress Socialist Party 1937.
25. Our Differences, 1938.
26. My Experiences in China 1933 and in 1945.
27. Fascism, Its Philosophy, Profession and Practice, 1938.
28. The Historical Role of Islam, 1937, 1981.
29. Heresies of Twentieth Century 1939, 2nd Edition–1940.
30. From Savagery to Civilisation 1940, 1943, and 1970.
31. The Alternative.
32. Materialism 1940, 1983.
33. Man and Nature by Eminent Scientists with an introduction by M. N. Roy.
34. Science and Superstition, 1940.
35. Letters to Mahatma, 1940.
36. Gandhism, Nationalism and Socialism, 1940.
37. Memoirs of a Cat, 1940.
38. Ideal of Indian Womanhood, 1941.
39. Freedom or Fascism ? 1942.





40. Scientific Politics, 1947.
41. War and Revolution, 1942.
42. India and War, 1942.
43. The communist International, 1943.
44. Nationalism, An Antequated Cult, 1943.
45. Indian Labour and Post-War Reconstruction, 1943.
46. Nationalism, Democracy and Freedom, 1943.
47. Poverty or Plenty ? 1943.
48. Planning a New India, 1943.
49. Letters from Jail, 1943.
50. Alphabet of Fascist Economics.
51. National Government or Peoples Government ? 1944, 2nd Edn. 1946.
52. Constitution of India, 1944.
53. This Way to Freedom, 1944.
54. Problems of Freedom, 1945.
55. Jawaharlal Nehru, 1945.
56. I. N. A. and August Revolution, 1946.
57. Lost Battles of Freedom, 1944.
58. New Orientation, 1946, 1982.
59. Beyond Communism, 1946, 1981.
60. New Humanism, 1947, 1949, 1953, 1981.
61. Science and Philosophy 1947, 1984.
62. The Russian Revolution, 1949.
63. India's Message, 1950.
64. Radical Humanism 1952.
65. Reason, Romanticism and Revolution, Vol. I, 1952.
66. Reason, Romanticism and Revolution, Vol. II, 1955.
67. Crime and Karma : Cats and Women, 1957.
68. Politics, Power and Parties, 1960.
69. M. N. Roy's Memoirs, 1964.
70. Men I met, 1968.

Journals Edited by M. N. Roy

1. Vanguard of Indian Revolution, 1922 to 24 – Geneva.
2. Masses of India, 1925–28 – Germany.
3. Independent India Now Radical Humanist 1937 – Uninterupted Publication for 50 years – still being published.
4. The Marxian Way, later renamed The Humanist Way (1945–1950).

Pamphlets by M. N. Roy

1. My Crime.
2. On Stepping out of Jail.
3. Which Way, Lucknow.
4. My differences with the Congress.
5. On the Congress Constitution.
6. What is Marxism ?
7. On Communal Question.
8. A New Approach to Communal Problem.
9. Indian Renaissance Movement.
10. Tripuri and After.
11. The Congress and the Kisans.
12. States Peoples' Struggle and the Congress.
13. This War and Our Defence.
14. Principles of Mass Mobilisation.
15. Twentieth Century Jacobinism.
16. Relation of Classes.
17. Satyagraha.
18. Problems of Indian Revolution.
19. New Path (Manifesto of the R. D. P.).

अनुक्रमणिका

20. Peoples Party.
21. Origin of Radicalism in Congress.
22. Library of a Revolutionary.
23. Message to the USSR.
24. Whither Europe.
25. World Crisis.
26. Future of Socialism.
27. Your Future.
28. Future of Democracy in India.
29. Sino Soviet Treaty.
30. Post War Perspective.
31. History is not Made This way (Ellen Roy, K. K. Sinha, V. B. Karnik and M. N. Roy).
32. New Orientation
33. Principles of Radical Democracy.
34. The Way Ahead in Asia.
35. Concepts of Causality in Modern Science.
36. Asia and the World.
37. Leviathan and Octupus.
38. Cultural Prerequistes of Freedom.
39. Humanist Politics.
40. Rhythm of the Cosmos.
41. The Philosophy and Practice of Radical Humanism.
42. Roy on Communist China.
43. Radical Democratic Party – Inaugural Conference Presidential Address by M.N. Roy, 1940.
44. Future of Socialism.
45. Planning New India – This War and Indian Freedom.
46. Materialism and Spiritualism – Presidential Address – Madras Presidency Radical Youths' Conference, 1937.
47. Renaissance Movement.
48. Gondhi's Gongress Party.
49. Our future.
50. Royism Explained. (M. N. Roy & K. K. Sinha).

Books by Ellen Roy

1. Why we support the War.
2. Radical Democracy, 1944.
3. In Man's Own Image (in collaboration with S. N. Ray).

Other Important Books on M. N. Roy and his Ideas

1. Peoples' Plan, 1944, 1945 (G. D. Parikh, V. M. Tarkunde and B. N. Banerjee).
2. M. N. Roy – The Man who looked Ahead – A. K. Hindi (Tayab Sheikh).
3. Political Biography of M. N. Roy – V. B. Karnik.
4. Radical Humanism – V. M. Tarkunde.
5. World Her Village – Biography of Ellen Roy by S. N. Ray.



अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

तृषार्त जमीन : तृषार्त ओठ

त्यांना हवे पाणी आणि हातांना हवे काम

दोहोंच्याही पूर्तीसाठी शासनाची व्यापक उपाययोजना

यंदा लागोपाठ तिसऱ्या वर्षी महाराष्ट्राला अभूतपूर्व टंचाई परिस्थितीने ग्रासले आहे. १२,३१३ खेड्यांत आणि ९४ शहरी भागांत पिण्याच्या पाण्याची तीव्र टंचाई निर्माण झाली आहे. १½ कोटींहून अधिक लोकांना आणि ८० लाखांहून अधिक जनावरांना टंचाईची झळ पोहोचली आहे. टंचाई परिस्थितीचा खंबीरपणे मुकाबला करण्यासाठी शासनाने ५०० कोटी रुपयांहून अधिक खर्चाच्या उपाययोजनांची युद्धपातळीवरून अमलबजावणी करण्याचा निर्धार केला आहे.

पिण्याच्या पाण्याचा पुरवठा : १२,३१३ खेडी व ९४ शहरी भाग येथील १·०६ कोटी लोकांना पिण्याच्या पाण्याचा पुरवठा करण्यासाठी तातडीच्या, तात्पुरत्या तसेच कायम स्वरूपाच्या १५,००० हून अधिक विविध योजनांची आखणी, त्यासाठी योजनान्तर्गत व योजनेतर मिळून एकूण अपेक्षित खर्च सुमारे २८८ कोटी रुपये.

हातपंपाच्या व वीजपंपाच्या विंधण विहिरी, बुडक्या विहिरी, सध्याच्या विहिरी खोल करणे, तात्पुरत्या व कायम स्वरूपाचा नळ-पाणी पुरवठा, खाजगी विहिरी ताब्यात घेणे, टॅन्कर्स व बैलगाड्यांद्वारे पाणीपुरवठा आदी अनेक योजनांचा समावेश.

जनावरांसाठी चारा : टंचाईग्रस्त भागांतील ८०·२३ लाख जनावरांसाठी १·४२ लक्ष मेट्रिक टन चाऱ्याची गरज.

महाराष्ट्र राज्य शेती महामंडळ, कृषी विद्यापीठे, बीज उत्पादन केंद्रे, आदिवासी विकास महामंडळ आदींमार्फत १·०२ लक्ष मेट्रिक टन चाऱ्याची तरतूद.

उर्वरित चाऱ्याची अन्य राज्यांतून आयात.

एका जनावरासाठी ४०० रुपयेप्रमाणे शेतकऱ्याला जास्तीत जास्त दोन हजार रुपये इतकी चारा तगाई.

२०,००० जनावरांसाठी गुरांच्या छावण्या.

ह्या सर्व कामांसाठी अपेक्षित खर्च ५३ कोटी रुपये.

निकष- शिथिल करून व्यापक रोजगाराची सोय : सुमारे ९ लाख मजूरक्षमतेची ७,३०३ कामे सध्या कार्यान्वित, कामावरील मजुरांची संख्या ४·०५ लाख.

गावतळी, पाझर तलाव, मोठ्या व मध्यम पाटबंधारे योजनाखालील अकुशल स्वरूपाची कामे, वनीकरण, नालाबंडिंग, काउंडेप अशा उत्पादक कामांना रोजगार हमी योजनांखालील कामांमध्ये प्राधान्य, जेथे उत्पादक कामे उपलब्ध नसतील तेथे रस्त्यांचीकामे घेण्यास अनुमती.

पीक संरक्षण व अन्य उपाय : खरीप व रबी पिकांचे संरक्षण, कृषी उत्पादनातील तूट भरून काढण्यासाठी सर्वकष प्रयत्न.

सर्व प्रकारच्या शासकीय वसुलींना सांप्रत स्थगिती.

निर्धारित टंचाईबाधित क्षेत्रांत जमीन महसुलाच्या वसुलीस स्थगिती.

विजेची बिले थकित असली तरी शेतकऱ्यांचा वीजपुरवठा खंडित न करण्याचे आदेश.

टंचाईग्रस्त ग्रामीण जनतेला आवश्यक ते सर्व साह्य करण्यासाठी शासन सर्वतोपरी प्रयत्नशील आहेच. तथापि आपल्या ग्रामीण बांधवांचे दुःख हलके करण्यासाठी व्यक्ती आणि संस्था अशा सर्वांच्या सहकार्याचीही गरज आहे.

माहिती व जनसंपर्क महासंचालनालय, महाराष्ट्र शासन

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका